COLECÇÃO FILOSOFIA & ENSAIOS

PORFÍRIO
ISAGOGE
INTRODUÇÃO ÀS CATEGORIAS DE ARISTÓTELES

Em tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, a *Isagoge*, Εἰσαγωγή, ou Iniciação, é uma epístola de Porfírio ao seu discípulo Crisaório, constituindo por toda a Idade Média e Renascença, a mais excelente introdução à Lógica aristotélica

GUIMARÃES EDITORES

ISAGOGE

Esta obrinha, destinada a quem deseje iniciar-se na lógica formal, é o intermediário da Lógica de Aristóteles para a modernidade. Porfírio escreveu o texto com o propósito de facilitar a introdução nos problemas suscitados pelo estudo das Categorias lógicas.

Com a idade de quase dois milénios, esta obra permanece viçosa, sendo de agradável leitura, e esclarecedora quanto às formas de pensar e de exprimir o pensamento com todo o rigor, pelo conhecimento das cinco vozes: género, espécie, diferença, próprio e acidente.

COLECÇÃO FILOSOFIA & ENSAIOS

PORFÍRIO
ISAGOGE

GUIMARÃES EDITORES • LISBOA

COLECÇÃO FILOSOFIA & ENSAIOS

ISAGOGE

Copyright: Pinharanda Gomes
Guimarães Editores Lda.
Todos os direitos reservados para a presente tradução.

1.ª edição: 1994

PORFÍRIO

ISAGOGE

(Εἰσαγωγή)

[INTRODUÇÃO ÀS CATEGORIAS
DE ARISTÓTELES]

TRADUÇÃO, PREFÁCIO E NOTAS
DE
PINHARANDA GOMES

LISBOA
GUIMARÃES EDITORES
1994

SUMÁRIO

Prefácio 11
ISAGOGE de Porfírio, o Fenício, discípulo
de Plotino de Licópolis 49
Do Género 52
Da Espécie 58
Da Diferença 68
Do Próprio 77
Do Acidente 79
Dos Caracteres comuns às Vozes 80
Dos Caracteres comuns ao Género e à Diferença 81
Da diferença entre Género e Diferença 82
Dos Caracteres comuns ao Género e à Espécie 84
Da diferença entre Género e Espécie 84
Dos Caracteres comuns ao Género e ao Próprio 85
Da diferença entre o Género e o Próprio 86
Dos Caracteres comuns ao Género e ao Acidente 87
Da diferença entre Género e Acidente 87
Dos Caracteres comuns à Diferença e à Espécie 90
Da diferença entre Espécie e Diferença 90
Dos Caracteres comuns à Diferença e ao Próprio 92
Da diferença entre Próprio e Diferença 92
Caracteres comuns à Diferença e ao Acidente 93
Dos Caracteres próprios à Diferença e ao Acidente ... 93
Dos Caracteres comuns à Espécie e ao Próprio 94
Da diferença entre Espécie e Próprio 95
Dos Caracteres comuns à Espécie e ao Acidente 96

Da diferença entre Espécie e Acidente 96
Dos Caracteres comuns ao Próprio e ao Acidente Inseparável 97
Da diferença entre Próprio e Acidente 97

Prefácio

1. PORFÍRIO, ou Basílio, é o nome grego de *Meleq* (significa: rei) em latim transcrito *Malco*, homónimo desse outro semita, servo do pontífice ao qual o apóstolo Pedro teria cortado a orelha, quando Jesus Cristo foi preso no Jardim das Oliveiras [1]. Com efeito, Porfírio era fenício, tendo nascido em Tiro, ou Batania da Síria, cerca do ano 232 da era cristã. A cultura grega vive o período helenístico, o pensamento mediterrâneo vive uma renovação da escola platónica, forja-se o ciclo, que se prolongará em Roma, e noutras cidades, do Platonismo Ecléctico. Cássio LONGINO (fal. 273), neoplatónico, que estudara em Alexandria na escola de Amónio Saccas, e fora mestre de Retórica em Atenas, fixou-se na Síria, onde continuou o ensino. Longino é o presumível autor de um tratado de funda repercussão estética, o Περὶ Ὕψους, *Das Alturas*, ou *Do Sublime*, escrito magistral de toda a Retórica posterior. Meleq frequentou as aulas de Longino, personalidade importante, uma vez também desempenhar as funções de ministro de Zenóbia, rainha de Palmira. Decerto que Porfírio pertencia

[1] João, 18, 10.

a família de posição social e de algum poder económico. Longino morreria em 273, condenado à morte por Aureliano, que o acusou de cumplicidade nos interesses da mencionada rainha de Palmira. Nesse ano, já Porfírio se encontrava longe, em Roma, e talvez nunca soubesse do triste fim do seu antigo professor de Retórica. Teve, porém, outros mestres de retórica, como Orígenes (não é o célebre Orígenes de Alexandria, embora o pudesse ser, em termos cronológicos, mas um outro Orígenes) e Apolónio, figuras acerca das quais pouco sabemos.

Motivado pelas hipóteses de futuro que Roma oferecia aos professores gregos, saiu de Tiro para a cidade imperial, quando rondava a idade de trinta anos, ou seja, por volta do ano 263, depois de ter escrito uma primeira obra, considerada perdida, e intitulada *A Filosofia segundo os Oráculos*, que Gustavo Wolff tentou, em 1856, reconstituir, a partir de fragmentos citados em vários autores, sobretudo na *Preparação Evangélica (Præparatio Evangelica)* de Eusébio de Cesareia, e na *De Civitate Dei*, de Santo Agostinho.

Já em Roma, entra na escola de Plotino de Licópolis (205-266), fundador do Neoplatonismo e pontífice da transição da filosofia clássica

para a filosofia moderna [1], homem de vida austera, de mística corporatura e de irreprimível vocação pedagógica, a pontos de abrir a sua casa a sucessivas levas de jovens romanos, a quem ensinava, e cujos interesses defendia. Porfírio era, como Plotino, um semita (Plotino nascera no Egipto) e, por isso, uma especial atmosfera se criou entre ambos. Plotino tinha então a idade de 59 anos e socorreu-se muito de Porfírio que, além de atender as aulas do mestre, ainda assumia alguns trabalhos administrativos e de pesquisa, tendo contraído um estado de neurastenia, que o colocou em risco de suicídio. Corria o ano de 267 ou 268, e Plotino, adivinhando o que ia na alma do amigo, aconselhou-o a sair de Roma, a afastar-se do trabalho por algum tempo, e Porfírio aceitou a ideia, saindo para Lilibeia, na ilha de Sicília, onde permaneceu até ao ano de 270, por isso que não assistiu à morte de Plotino, o qual, doente, encerrara a escola, cujos alunos se dispersaram, e partiu para a Campânia, onde

[1] *Cf.* Porfírio, *Vita Plotinii*, que antecede todas as edições das *Enéades*, de Plotino. Citamos, a título de breve informação, a de E. Bréhier, Paris, G. Budé, 1924-1938. A bibliografia portuguesa é escassa, mas registamos, como excelente introdução, Carlos Henrique do Carmo Silva, "Plotino", in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 4, p. 271-306, e a abundante bibliografia aduzida.

viveu os últimos tempos, na companhia de Eustáquio e, talvez de Amélio, outros dos seus discípulos. No remanso campestre procurou resumir por escrito as suas lições orais, interpolando questões suscitadas pelos discípulos, mas sem cuidar, nem da composição, nem do estilo. Antes de morrer, legou o manuscrito a Porfírio, que, a seguir ao falecimento de Plotino, regressou a Roma, onde, após valioso trabalho na salvação da obra do mestre, viria a falecer no ano de 305, com a idade de setenta e três anos [1]. Contraíra, entretanto, matrimónio com Marcela, uma viúva já com sete filhos, que adoptou. *Ad Marcellam* é uma das cartas que Porfírio escreveu a sua mulher.

2. Porfírio revelou-se escritor produtivo, ao considerarmos os 77 títulos que teria composto, embora muitos deles não tenham chegado na íntegra à posteridade. O seu primeiro e mais antigo escrito terá sido, como já indicámos, *A Filosofia segundo os Oráculos*, anterior à saída de Tiro para Roma. Esta obra, em fragmentos apurada, foi editada por Gustavo Wolff com o título

[1] *Cf.* J. Bidez, *Vie de Porphyre, le Philosophe Néoplatonicien*. Leipzig, 1913, que se considera a melhor biografia.

De Philosophia ex-oraculis haurienda (1856) [1], compõe-se de três livros, um sobre teologia divina e do culto, outro sobre demonologia, e outro sobre a teoria dos heróis e do heroísmo. Alguns autores pretendem identificar esta perdida obra com uma outra, intitulada *De Regressu Animæ,* constituída pelos fragmentos que J. Bidez recolheu no livro *Da cidade de Deus*, de Santo Agostinho, mas a proposta continua na esfera das hipóteses [2]. Ainda na fase pré-plotiniana escreveu vários opúsculos, como o *Questões Homéricas*, em que submete a poesia de Homero a uma exegese alegórica, obtendo o efeito de uma intelecção metafísica do poema homérico. Da época pré-plotiniana, e dos primeiros tempos da influência de Plotino são os seguintes escritos: *Historiæ Philosophiæ Fragmenta, Vita Pythagoræ, De Antro Nympharum, De Abstinentia*, e *Epistola ad Marcellam*, opúsculos selectos editados por A. Nauck, numa erudita edição (Leipzig, 1886). Da época plotiniana, e do ambiente romano são outros escritos, uns de natureza filosófica, como

[1] Porfírio, *De Philosophia ex Oraculis haurienda*, reconstituição e edição crítica de G. Wolf, nova edição, Olms: Hildesheim, 1962.

[2] Porfírio, *De Regressu Animae*, reconstituída em G. Bidez, *Vie de Porphyre*, ed. cit. Cf. Pierre Hadot, *Revue des Études Augustiniennes,* vol. VI, 1960.

um *Comentário do Parménides* [1], cuja positiva origem porfiriana se situa ainda no domínio de hipótese, embora os fragmentos salvos e editados evidenciem uma tese cara a Porfírio, qual essa da identificação do Uno puro e do Ser puro e do Intelecto em repouso; e na reserva posta à compilação dos *Oráculos Caldeus*, aparecida no tempo de Marco Aurélio e de Juliano, o Teurgo.

Porfírio participa do movimento romano contra a implantação do Cristianismo e, com efeito, é o autor de um tratado, ou manifesto doutrinal, *Contra os Cristãos* (Κατὰ χριστιανῶν), constituído por quinze epístolas, em que visa refutar a valia da doutrina cristã. Só dispomos de fragmentos, registados por autores que se lhe opuseram, uma vez que as referidas epístolas foram mandadas destruir por Constantino, após a sua conversão, e pelos sucessores, os imperadores Valentiniano III e Teodoro II, já tarde, no ano de 448. Pierre de Labriolle [2] procurou reconstituir as epístolas, baseado nos fragmentos recolhidos em escritos de S. Jerónimo e de Eusébio, Apolinário e Método.

[1] Cf. P. Hadot, "Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le Parménide", in *Revue des Études Grecques*, vol. 74, Paris, 1961.

[2] P. de Labriolle, *La Réaction Paiénne*. Paris, 1948.

Vem ao eito o tema de Porfírio ter sido cristão. Alguns escritores eclesiásticos, como Aristócrates e Sócrates de Constantinopla informam que Porfírio foi cristão, motivo pelo qual o nosso Pedro da Fonseca o considera "pérfido desertor da fé cristã" — *perfidi desertoris Christianæ fidei* [1]. — De tal modo o fora, e de tal modo se tornara inimigo dos Cristãos, que o Imperador Constantino, numa carta ao povo sobre a condenação de Ário e do Arianismo, determinou que os sequazes de Ário fossem chamados porfirianos, discípulos de Porfírio, "ímpio e inimigo capital da sociedade" — "*...impium, et capitalem pietatis hostem*" [2]. Que se opôs ao Cristianismo, não há dúvida; que alguma vez tivesse sido cristão, pode duvidar-se. Nada obsta a que fizesse uma caminhada de catecúmeno, em Tiro, sem resultado baptismal. Em Tiro existia uma forte comunidade cristã, essa mesma que fora erecta no tempo de Paulo, como sabemos pelas Escrituras. Viajando de Rodes, Paulo e os companheiros chegaram a Tiro, onde o navio havia de fazer-se à carga, e encontrou cristãos, com os quais viveu uma semana, e que o avisaram

[1] Pedro da Fonseca, *Isagoge Filosófica*, ed. de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, 1965, p. 9.

[2] Pedro da Fonseca, *ibidem*.

para não ir a Jerusalém [1]. Tiro era, na época de Porfírio, sede de arquidiocese, e, dado o espírito curioso, bem pode ter frequentado uma comunidade eclesial. Se chegou a baptizar-se é matéria ignorada, mas considerável número de apologistas — Apolinário de Laodiceia, Eusébio de Cesareia, Metódio de Olimpo, Macário de Magnésia, S. Jerónimo e Santo Agostinho — consideraram-no adversário do movimento cristão, "*christianorum accerrimus inimicus*" [2], sem prejuízo da sua nobre qualidade de filósofo.

Todavia, Porfírio não se limitou a combater a religião cristã, opôs-se também aos cultos egípcios, conforme patenteia na *Epistola ad Anebanem* [3], sacerdote egípcio, em que o sujeita a um teste de perguntas e de respostas sobre teologia e demonologia. Esta carta teológica terá sido a causa da *Resposta do Mestre Abammon* e também do tratado *Dos Mistérios (De Mysteriis)* que se atribui a Jâmblico, aluno de Porfírio, e que é uma obra prima na área da filosofia da religião, em que o autor propõe um anti-intelectualismo, assumindo que o conhecimento do divino e da salvação é

[1] *Actos dos Apóstolos*, 21, 3-5.
[2] Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, Liv. X, cap. IX.
[3] Edição G. Parthey, Berlim, 1857.

anterior a todo o conhecimento, sendo congénito a quanto o homem é enquanto homem.

Chega confuso, difuso, e instável, à Sicília. Já foi escrito que a Lógica de Aristóteles, substante e formal no *Organon*, é a medicina do juízo perfeito, um caminho para os descarriados, a medicina da alma confundida. Talvez por isso, enquanto na Sicília, e como exercício terapêutico, Porfírio deu-se ao rigor ascético. E que melhor via além da compreensão dos esquemas categoriais de Aristóteles? Datam deste breve período de vilegiatura, duas obrinhas de uma alma que, ao perigo da dispersão opõe o exercício da disciplina: uma espécie de catecismo, de perguntas e respostas, em que o aprendiz pergunta e o professor responde, acerca das *Categorias: Aristotelis Categorias Expositio per Interrogationem et Responsionem* [1]; e, por fim, o tratadinho que maior celebridade deu ao autor, a Εἰσαγωγή, *Isagoge.*

Regressado da Sicília, dedicou-se a salvar a obra de Plotino. Convém referir que um outro discípulo, Amélio Gentiliano, fizera assento escrito de várias lições de Plotino, que chegou a enviar a Longino. Essas notas, ou assentos, teriam ser-

[1] A. Busse, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium.* Academia de Berlim, 1887. É o 4.º volume da série *Commentaria in Aristotelem Græca.*

vido de base ao tratado *Teologia de Aristóteles*, muito lido na Idade Média, e assumido como tendo uma origem muçulmana. Este tratadinho, para além da sua beleza, tem a utilidade de complementar o entendimento das ideias de Plotino, na forma como nos foram legadas por Porfírio.

De posse dos manuscritos do mestre, Porfírio tratou-os, ordenou-os, e compilou-os, num sistema de 54 tratados, agrupados em seis livros de nove tratados cada um, ou seja, em seis novenas, ἐννεάς, *enéas*, de onde o título universal *Enéades*, obra aparecida no ano de 301, depois perdida, sendo recuperada na versão latina, em 1492, pelo florentino Marcílio Ficino, a versão grega só se tornando conhecida no Ocidente em 1580.

Nem sempre os iluminados filósofos foram consistentes escritores, necessitando, algumas vezes, de quem lhes organizasse a obra por escrito. Tal é o caso de Jesus de Nazaré, de Sócrates, de Aristóteles (algum Aristóteles), de Hegel, e também de Plotino. O que deste conhecemos de magistral acha-se nas *Enéades*, mas esta obra é o pensamento de Plotino segundo Porfírio, de modo que, o que de Plotino herdámos é um Plotino / Porfírio. A sagrada arquitectura dada por Porfírio aos manuscritos de Plotino releva de saber iniciático e de inteligência orgânica, com pleno domí-

nio técnico da *divisione philosophiæ*, da Ética para a Física, conforme à tradição herdada de Xenócrates e de Aristóteles. A divisão do tratado é obra de Porfírio, por isso que se regista a sequência das *Enéades*: 1) Moral; 2) Física; 3) Providência; 4) Alma; 5) Intelecto; 6) O Uno.

Em modo prefacial, Porfírio redigiu, para anteceder as *Enéades*, uma *Vita Plotinii*, uma *Vida de Plotino,* a mais importante fonte para a biografia do filósofo neoplatónico, a qual aparece em todas as edições daquela obra de Plotino, testemunhando a versatilidade do biógrafo, tão capaz do exercício especulativo, como da digressão histórica e literária. Um outro breve escrito, acerca do pensamento de Plotino, é uma espécie de epístola, intitulada *Pontos de Partida para Atingir os Inteligíveis*, ou, no dizer latino, *Sententiæ ad intelligibilia ducentes* (Ἀφορμαι Πρὸς τὰ νοητά) [1], uma espécie de introdução a Plotino, em que, de forma resumida, ou elementar, expõe as principais teses do mestre, sobretudo as grandes teses das *Enéades*, sobre o Uno e o Múltiplo, a alma e a catárse, ou purificação. Admite-se que estas Sentenças foram o seu último escrito, entre os que chegaram à posteridade.

[1] Porfírio, *Sententia ad Intelligibilia Ducentes*, ed. B. Mommert, Leipzig, 1907.

3. A carência dos textos integrais de Porfírio abstém-nos de construir um sumário definitório das suas teses. Na qualidade de mestre-escola da Escola de Plotino, e ainda mais no encargo de publicar, por escrito, as ideias de Plotino, procurou orientar-se numa via que, sendo a de Plotino, foi também a sua, propriamente sua, a de uma visão religiosa, místico-especulativa e teúrgica —, característica do pitagorismo segundo o entendimento neoplatónico do plotinismo — a qual se constitui herança dos que foram seus alunos, Jâmblico incluído, mas já não um Boécio, que, mais tardio, mas estudioso de Porfírio, deste só escolheu a *lectio* aristotélica, desenvolveu o misticismo especulativo do plotinismo, sem o alterar de modo notório, prestando especial atenção às questões e às problemáticas da Mitologia e da Religião mormente na perspectiva da hermenêutica da axiologia religiosa grega, num instante em que uma nova doutrina, o Cristianismo, abria profundos sulcos na sociedade clássica, depressa transitando da penumbra temerosa das catacumbas para a modéstia dos currais e dos pátios e, logo, para os poderes dos salões, dos balneários e dos palácios, criando uma nova aliança entre servos e senhores, entre escravos e cidadãos, entre patrícios e plebeus.

Enquanto caloiro da escola de Plotino, enfrentou diversas dificuldades, pois não lhe foi de imediato concedido entender as doutrinas da identidade do Espírito e dos inteligíveis, por isso, segundo se julga, tendo contraído o estado de exaustão mental, agravado com o cansaço de outros trabalhos que houvera de fazer na Escola. Entregou-se, uma vez vencida a fase dispersiva, a explicar e a definir as questões plotinianas que lhe pareciam de maior obscuridade, ou de mais susceptível litígio, e trazendo, com isto, um considerável enriquecimento interpretativo às teses do mestre, sobretudo na teoria das hipóstases, precursoras das complexas urdiduras misteriosas de Jâmblico, de Proclo, e dos mais tardios representantes da tradição neoplatónica. Permanece no misticismo especulativo, opõe-se, sendo assim, às vias do puro racionalismo e do puro vivencialismo, de modo que se equidistancia, já da religião cristã, já das religiões orientais, uma vez que, no ver do neoplatonismo, a religião passa através da Filosofia. Ou, para se dizer com mais aguda noção: o Neoplatonismo é em si mesmo uma Religião, distanciada das "religiões populares", como as orientais e, nesse momento, o Cristianismo, que se radicava como religião do povo, um exoterismo, distanciado da iniciação esotérica

e selectiva que o primado do Mistério exercia no Neoplatonismo. Porém, face a uma nova onda nomenclatural decorrente da especulação patrística, Porfírio aproxima-se dos indicadores da nova civilização. O conhecimento religioso (filosófico) não se resumiu ao conhecimento intelectivo, será também um conhecimento agente, uma aliança da doutrina e da *praxis*. Talvez por influência cristã (e sem que haja entrado na Igreja dos Fiéis) propõe quatro princípios de vida espiritual: a Fé (πίστις), a Verdade (ἀλήθεια), o Amor (ἔρως) e a Esperança (ἐλπίς), um quadrilátero análogo do trilátero da catequese cristã, a Fé, a Esperança e a Caridade (Amor), com a diferença de que Porfírio, em vez de unificar os termos de Fé de Verdade, os separa, por efeito da necessidade filosófica de introduzir uma distinção entre o saber revelado (Fé) e o saber da Razão (Verdade), uma vez que a Verdade, menos do que um dado, é uma aquisição do prodígio humano. Ele não pode abandonar uma radicação cultural, que lhe fora mátria e matriz, por uma nova forma de cultura que os países itálicos adoptam. Permanece leal à mediação teúrgica, peculiar ao Neoplatonismo, o que o faz incorrer na acidez de Santo Agostinho, *adversus haeresibus*: "Tão depressa nos previne contra esta arte (a teurgia),

alegando que é pérfida, perigosa na prática e proibida pelas leis; como logo, cedendo aos panegiristas, a declara útil para purificar uma parte da alma, senão a alma intelectual, em que ela conhece a verdade destas realidades inteligíveis que não têm qualquer semelhança com o corpo, mas a alma espiritual em que ela capta as imagens das coisas corporais" [1]. É por Santo Agostinho que nos é dado ver como Porfírio detinha argumento para separar a Fé (própria da alma espiritual) da Verdade (acessível à alma intelectual, ou racional).

A libertação da alma, encerrada no invólucro carnal, efectua-se mediante a Santa Sofia, a sabedoria, superior a qualquer culto, rito ou liturgia. Não há ateus, toda a criatura está indissoluvelmente unida (mesmo que o ignore) ao Criador, e esta regra oferece mais valia, quando aplicada ao filósofo: "O sábio, mesmo em silêncio (σιγῶν) honra a divindade, enquanto o inculto, embora reze e ofereça sacrifícios, ofende o divino". Não há comportamento religioso sem iniciação filosófica, de modo que só o sábio é o sacerdote (ἱερεύς), só o sábio sabe rezar, só ele sabe amar a divindade. O amor *a divinis* está vedado ao

[1] Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, Liv. X, cap. IX.

comum, as massas são impiedosas, só o sábio recebe o dom da piedade.

Se, num acervo doutrinal como este, ele visa o populismo cristão, noutra instância achará alguma utilidade nos ritos teúrgicos da cultura dos Caldeus, por isso que, Santo Agostinho — o incrimina por dubiedade de critério. Segundo Porfírio, os ritos caldaicos actuam, já na alma intelectual, já numa entidade intermédia situada entre o corpo terreno e a alma celeste. A alma, acometida pelo pneuma, (πνεῦμα), ou sopro, vê-se atraída pelas forças obscuras dos poderes cósmicos e cai no estado de pesadelo. Os demónios e as negativas imaginações e congeminações arrastam a alma para o inferno. A função positiva da teurgia reside na sua capacidade para exorcizar o maligno, e elevar a alma da obscuridade para a vontade de uma viagem purificatória, ou catártica, rumo à luz. A alma, mediante as consagrações teurgicas (chamadas *teletas*, τελητή, ῆς) dispõe-se a acolher os espíritos e os anjos e a ver a divindade [1]. Em conformidade com a doutrina de Plotino, admite que os corpos, em vez de contribuírem para a distinção individual das almas, só servem para a destruição, ou fragmentação da Alma una. Cada parte da alma é, todavia, alma total,

[1] *Id.*, *id.*

alma em plenitude, contendo toda a potência psíquica, uma infinita potência, (ἄπειροδύναμος), uma *apeiron dunamos*. Todas as almas são uma Alma e, esta Alma, por sua vez, é distinta das almas ditas singulares ou individuais. Uma psicologia emanacionista, de radicação neoplatónica, nomenclaturada segundo as gnoses pitagórica e plotiniana.

As doutrinas de Plotino segundo Porfírio prevaleceram nas escolas neoplatónicas, sobretudo a Oriente, onde tiveram longa vida e múltiplos seguidores, com realce para filósofos como Jâmblico de Calcídia (fal. 330), autor do belíssimo tratado teúrgico *De Mysteriis*; Siriano, Proclo (fal. 485), Amónio, Simplício, João Filipono, Elias, David e Damáscio, (que viveu até meados do século VI). Todos eles, Porfírio incluído, além da apologia da filosofia mística de cariz especulativo, viveram ou tentaram viver em ascese, constituída por exercícios, mortificações e regime de abstinência. Como vimos, Porfírio escreveu a epístola *Da Abstinência*, endereçada ao romano Castrício, que aconselha a seguir o regime vegetariano, na ancestral prática alimentícia das culturas semíticas.

No Ocidente, os principais seguidores de Porfírio, como Manlio Boécio e Mário Vitorino,

deram preferência ao Porfírio lógico, ao especialista na Lógica Formal de Aristóteles uma vez que, tendo aderido ao Cristianismo, difícil lhes seria conciliar a doutrina evangélica com a gnose neoplatónica.

4. Os biógrafos de Porfírio noticiam que ele redigiu comentários e introduções a todos os livros do *Organon* de Aristóteles. Perderam-se, ou ignora-se o seu paradeiro, mas, da iniciação à lógica aristotélica, a posteridade recebeu dois textos: *In Aristotelis Categorias Expositio per Interrogationem et Responsionem*; e a epístola a Crisaório, intitulada *Isagoge* (Εἰσαγωγή), que significa introdução, *iniciação.* O título mais completo é:

Introdução de Porfírio, o Fenício, Discípulo de Plotino de Licópolis

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΕΙΣΑΥΩΥΗ ΤΟΥ ΦΟΙΝΙΚΟΥ
ΤΟΥ ΜΑΘΗΥΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ
ΤΟΥ ΛΥΚΟΠΟΛΙΤΟΥ.

mas, conforme a preferência dos copistas, dos editores e dos usos e costumes de cada época, também aparece nominada *Quinque Voces*, ou Pentáfono (Αἱ Πέντε φωναί) ou *Tratado dos Cinco Universais* (Περὶ πεντε φωνῶν), ou ao gosto

latino, *Institutiones Porphyrii.* Nas Escolas chegou-se a abreviar, dando o nome do autor pela obra, e assim se determinava que, no primeiro ano do curso filosófico, os alunos aprendessem em Porfírio. Nominação latina mais corrente é, porém, a de *Porphyrii Isagoge*, ou apenas *Librum Porphyrii.*

Redigida na Sicília, enquanto se curava da neurastenia, ou do cansaço cerebral que o afectara, a *Isagoge* constitui uma epístola, endereçada a Crisaório, um presumível discípulo da escola de Plotino, fornecendo as chaves para a compreensão do primeiro livro do *Organon*, ou Categorias. Embora extenso, e sistematizado em sete livros, o *Organon* é, por vezes, muito esquemático, como se compendiasse os tópicos que o mestre, ou prelector, desenvolveria na aula, mediante exemplos de ocasião, ou glosas, ou comentos suscitados pelo auditório. Haja em vista que, no *Categorias*, Aristóteles utiliza termos universais, como género e espécie, demonstra-os com exemplos, mas não define os termos, pelo que os estudantes encontravam certo obstáculo no caminho através da combinação das dez categorias, por não lhes ser dado, desde logo, o elenco das vozes, nominações ou universais, e sendo tolhidos no passo por carência de uma prévia definição dos conceitos de universal, geral, particular e singular, ou individual.

Com efeito, Aristóteles só versaria, (e de modo exaustivo quanto aos exemplos, mas de forma sintética quanto à explanação teórica), só versaria, dizemos, estas vozes no primeiro livro dos *Tópicos* [1] limitando-se a definir, não as cinco vozes, mas apenas quatro: a *definição*, o *género*, o *próprio* e o *acidente*. Excluindo a *espécie* e a *diferença*, sendo estes os *modi prædicandi*, ou predicamentos com os quais, segundo Aristóteles, se constroem as proposições e os argumentos. Quer isto significar que o aparentemente mais fácil dos lógicos de Aristóteles propunha dificuldades aos aprendizes. Quem sabe se o próprio Porfírio não sofreu essas dificuldades em devido tempo, e se dispôs a socorrer, ou a ir em socorro, dos que viviam análogo entrevamento.

Universal é o que, sendo algo de uno, é apto, por sua natureza, a existir em vários, enquanto particular é qualquer uno subordinável a algum universal, e, por fim, singular é o que, sendo algo de uno, não pode estar em vários. As vozes universais são cinco: o género (γένος), a espécie (εἶδος) a diferença (διαφορά), o próprio (ἴδιου) e o acidente (συμβεβηκός), sendo elas o tema capital da *Isagoge*. Porfírio baseou-se em diversas passagens do livro dos *Tópicos* para elaborar as definições de cada nome e a respectiva explanação teorética e termi-

[1] Aristóteles, *Tópicos*, I, cap. V, 101 b.

nológica, por forma a aplanar o caminho dos aprendizes da Lógica, aos quais faculta um texto quase digesto, acessível e descomplexizador dos termos em auto.

A estrutura do texto é tripartida: a introdução, ou vocação, ao destinatário, com a proposição do tema; uma segunda parte, com as definições explanativas de cada uma das *quinque voces*, ou predicáveis; e, na terceira parte, uma análise comparativa das comunidades e das diferenças entre cada um dos termos. Em princípio, a *Isagoge* não deveria ser causa de novos problemas para os destinatários, por se tratar de um guia prático e pragmático, sem intencionalidade tética quanto aos problemas do conhecimento e do discurso lógico. Todavia, logo na proposição, e decerto com o intento de obstar à dispersão do leitor, Porfírio acaba por deixar no caminho uma disjuntiva — se os géneros e as espécies são, ou reais, ou conceptuais, introduzindo, com essa disjuntiva, na posterior elaboração lógica, o problema dos Universais, que, sob múltiplas aparências, emerge e reemerge em todo o destino da Filosofia, sendo lícito questionar-nos se a diferença das escolas, e a própria liberdade de filosofar, não dependem do *modus situandi* de cada pensador em relação à ideia de Universais. Será possível listar os múltiplos *ismos* do pensamento filosófico e dividi-

-los em três tradições, o Realismo, o Nominalismo e o Conceptualismo? O inventário das constantes e das variantes talvez nos permita verificar que, na variedade das intelecções, toda a filosofia reverte a esse problemático núcleo inicial.

5. A *Isagoge* de Porfírio é o intermediário da Lógica de Aristóteles para a Idade Média e para a Renascença. Ainda se estava longe do renascimento da filosofia de Aristóteles, mal se conhecia a sua obra, mas ela estava sendo de algum modo transmissa pela iniciação porfiriana. Esta afirmação vale sobretudo quanto ao Ocidente, onde este textozinho ganhou o direito de fazer parte do *corpus aristotelicus*, conforme se prova pelo facto de, a partir do Renascimento, se haver criado o costume de iniciar todas as grandes edições do *Organon* com a iniciação segundo Porfírio.

Manuscrito, ao depois impresso; copiado e recopiado nas escolas; interpolado, por mestres e alunos com múltiplas glosas, aditamentos e comentos; alterado, por uns e outros, no teor dos exemplos, a gosto de cada um; a *Isagoge* tem a idade de quase dois milénios e permanece viçosa. Está fora do nosso dever enumerar os exemplares impressos e manuscritos existentes por esse mundo fora [1],

[1] A. Busse *ob. cit.*; Porfírio, *Isagoge*, trad. e notas de J. Tricot. Paris, 1947.

pelo que nos limitamos a breve resenha sobre alguns actos significantes para a nossa tradição. Sendo um texto produzido no Ocidente, ele mereceu, logo nos tempos imediatos, três comentários gregos; o de Amónio (discípulo de Proclo) — *Ammonii Porphyrii Isagogen sive V Voces* [1] — ; o de Elias — *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Commentaria* [2] —; e o de David, filósofo arménio do século VI — *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium* [3].

No Ocidente, o primeiro tradutor de Porfírio foi o retórico neoplatónico Mário Vitorino (fal. ca. 380), o africano, que entrou na Igreja nos meados do século IV. A sua tradução, aliás comentada, perdeu-se [4], mas foi com fundamento nela que Anício Manlio Severino Boécio, ou Boethius (480-525) se tornou o iniciador da Medievalidade na Lógica de Aristóteles. Baseado na tradução de Mário Vitorino, corrente ainda na sua época,

[1] Ed. A. Busse, Berlim, 1891.
[2] Ed. A. Busse, Berlim, 1900.
[3] Ed. A. Busse, Berlim, 1921.
[4] Mário Vitorino, *Commentarium in Porphyrii Isagoge.* Como se sabe, Boécio efectuou a sua versão tomando por referência a de Mário Vitorino. Servindo-se do comentário de Boécio, P. Monceaux restabeleceu o texto de Vitorino. *Cf.* P. Monceaux, *Mélanges,* Paris: Havet,1909, p. 296-310.
Acerca das relações Porfírio / Vitorino, *cf.* P. Hadot, *Porphyre et Victorinus.* Paris, 2.º vol., 1968.

Boécio elaborou um comentário à tradução de Vitorino, intitulado *In Porphyrium Dialogi a Victorini Translati,* em que, pela primeira vez, apresentou um esquema da chamada *escala predicamental*, ou *árvore de Porfírio*, que era o desenho, ou esquema, para ainda mais facilmente o aprendiz dos Universais obter uma percepção, e claríssima, das vozes aristotélicas segundo a arquitectura porfiriana. Este Comentário de Boécio teve uma utilidade extra: a de, em tempo, tornar possível a reconstituição do texto da tradução de Mário Vitorino, embora tal reconstituição mereça algumas reservas quanto à plenitude textual, não deixando, em todo o caso, de se apresentar como um exercício de credibilidade.

Insatisfeito, porém, com a versão vitorina, Boécio efectuou uma outra tradução, muito conotada à anterior, que intitulou de *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio Translata* [1], destinada a servir de compêndio, ou de manual iniciativo, em todas as escolas medievais, antes de se conhecer todo o *Organon*, ou *logica*

[1] Boécio, *Commentaria in Porphyrium a se Translata*, in Migne, *Patrologia Latina*, vol. LXIV, col. 71-158; A. Busse, Berlim, 1887. *Cf.* H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, trad. francesa: Ed. de l'Orante, Paris, 1967, p. 322-362; *Cf.* E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1976, vol. I, p. 138-151.

nova, e mesmo depois deste integral descobrimento de Aristóteles por virtude da filosofia arábica. O elenco de autores em que Porfírio é apresentado como chave, desde *A Fonte do Conhecimento*, ou *Dialéctica*, de S. João Damasceno, é vastíssimo, havendo traduções árabes, síriacas, hebraicas, latinas, e em muitas línguas da modernidade.

O costume de abrir as edições do *Corpus Aristotelicum* com o tratadinho de Porfírio foi introduzido pelo comentador Giovanni Argiropulo, (Constantinopla, 1410 - Florença, 1491), florentino por adopção, mestre de Marcílio Ficino, que assim procedeu para a edição intitulada *Aristotelis Stagiritæ Opera* (Lugduni, 1601).

6. O *Librum Porphyrii*, lido em Paris nos inícios do século XIII, tornou-se *vademecum* obrigatório até ao século XVIII, na aula de Lógica, embora, como veremos, o jesuíta Pedro da Fonseca algo fizesse para lhe tolher o passo. Desde o século V que, por informação colhida em Boécio, algum Aristóteles devinha fundamental na vertebrização do pensamento escolástico, conhecendo-se apenas o Aristóteles gramático e lógico, através de Porfírio / Boécio, que formaram no Ocidente a lógica antiga, *logica antiqua*, ou *logica vetus*, assente na *Isagoge* de Porfírio segundo a leitura de Boécio, e nos dois primeiros livros do *Organon*, o *Categorias*

e o *Periermeneias*, ou *Da Interpretação*. A *logica nova*, que já conhece os restantes livros orgânicos, só se tornou efectiva no século XIII. Não obstante o descobrimento de todo o Aristóteles, Porfírio continuou obrigatório nas escolas monacais, catedrais e universitárias, em cujos Regulamentos era nominalmente preceituado, umas vezes designado como *veterem logicam*, outras pelo nome próprio, *librum Porfirii*. Faltam-nos inventários precisos de códices medievais portugueses, mas, do século XVI em diante, e até à reforma pombalina, abundam as postilas e as cópias porfirianas [1]. Tome-se como exemplo paradigmático o lugar que o tratado de Porfírio ocupa nas *Summulae Logicales*, do lisbonense Pedro Hispano, que acabou a vida (fal. 1277) como Papa João XXI, em que o segundo tratado, dos doze que integram a obra, tão estudada durante mais de três séculos nas escolas europeias, consta apenas do *Tractatus de quinque universalibus correspondens libro Prædicabilium Porphyrii*. A fixação da nomenclatura latina dos universais — *genus, species, proprium, differentia, accedentia*

[1] *Cf.* P. Gomes, "Aristotelismo em Portugal", in *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, vol. I, p. 26-34; Idem, *Dicionário da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 1987, p. 26-35; Joaquim Ferreira Gomes, Introdução à *Isagoge Filosófica*, de Pedro da Fonseca, *ed. cit.*, p. IX-XX.

— foi morosa, e deveu-se às escolas e, talvez mais ainda, a essa longa plêiade de manuais escolares, que formam a lógica compendiária da Medievalidade e da Renascença.

Os tratados de Boécio, *De Divisionibus*, e *De Deffinitionibus* terão sido impressos (1534) nos prelos de Santa Cruz de Coimbra [1], embora o *De Consolatione Philosophiæ*, tão citado nos nossos escritores medievais, só fosse impresso mais tarde, em 1592.

Nos meados do século XVI, o meio parisiense assiste a uma onda de anti-aristotelismo escolástico. Achando-se em Lyon, o notável António de Gouveia (1510-1566), decerto por necessidade pedagógica do Colégio de Santa Bárbara, traduz a epístola de Porfírio — *Porphyrii Introductio ad Chrisaorium*, corria o ano de 1541, num instante em que se agudizava o movimento de destruição do magistério aristotélico nas cadeiras de Lógica e de Dialéctica. Em 1536, Pierre de la Ramée (Pedro Ramo), aluno do Colégio de Navarra, apresentara-se como candidato a Mestre em Artes, com uma tese em que arguia que tudo quanto Aristóteles ensinara era falso. O evento despoletou uma sequência polémica, agravada

[1] *Cf.* J.M. da Cruz Pontes, in *Verbo, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 3, col. 1492-1493.

com a publicação, por Pedro Ramo, do planfetário escrito, *Aristotelicæ Animadversiones* (1543), perante a qual, num ambiente perplexo, António de Gouveia tomou a peito a defesa da doutrina de Aristóteles, pela refutação dos argumentos de Pedro Ramo, e, mais, pela demonstração de que o referido, se estudara Aristóteles, nada conseguira entender. A réplica, obra prima de saber e de argúcia, intitula-se *Pro Aristotele Responsio, adversus Petri Rami Calu[m]nias* (Paris, 1543) [1]. Mencionamos este episódio e este livro, por causa de Porfírio. Pierre la Ramée, um tanto ao irracional, desvalorizou Porfírio de todo em todo, porque a destruição de Aristóteles exigia a destruição da cadeia aristotélica, que passa por Porfírio. Não achou predicado mais corruptor do que esse de apelidar Porfírio de "porteiro de Aristóteles" (*seruum Aristotelis*).

A defesa merece ser memorada, nos termos em que António de Gouveia a efectuou:

[1] *Antonio Goveani Pro Aristotle Responsio, adversus Petri Rami Calumnias.* Paris, 1543. Trad. port. com texto latino: *Em Defesa de Aristóteles contra as Calúnias de Pedro Ramo*, por Miguel Pinto de Menezes, com Introdução de Artur Moreira de Sá. Lisboa, 1966. *Cf.* Joaquim de Carvalho, *António de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença.* Coimbra, 1916; J. Veríssimo Serrão, *António de Gouveia e o seu Tempo*, Coimbra, 1966.

"...Porque (...) quiseste saudar Porfírio, porteiro (como dizes) de Aristóteles, falar-te-ei, de início, um pouco a respeito deste porteiro, cujo tratado não aprovas, pelo facto de nele não se explicar a invenção completa, mas apenas cinco vocábulos, conter noções inúteis, muitas falsidades, e várias coisas vãs e insensatas, e o seu método de ensino ser estranho e confuso.

"Quanto ao primeiro reparo, fica sabendo que Porfírio nunca pensou em ensinar as regras da invenção, não podendo assim, ser censurado de as não ensinar como perfeição; apenas quis expôr como se deveriam entender aqueles cinco vocábulos. Com efeito, tendo tomado o encargo de instruir nesta arte a Crisaório, jovem inteiramente inexperiente, e resolvido começar por ensinar-lhe as Categorias de Aristóteles, as quais dificilmente se podem entender sem se perceber o que sejam estas cinco palavras, género, espécie, diferença, próprio e acidente, Porfírio teve necessidade de proceder a leitura de Aristóteles dessa explicação. E, embora estes ensinamentos se pudessem colher do primeiro livro dos Tópicos de Aristóteles, a verdade é que não podiam sê-lo na totalidade; além disso, não era fácil a Porfírio alterar a ordem dos livros de Aristóteles, cujas noções, aliás, careciam, para um discípulo in-

culto, de ser explanadas em termos mais claros que os do seu autor" [1].

Excelente prefácio para a *Isagoge*, excelente isagoge à *Isagoge*, pois Gouveia continua explicando a Ramo o significado das *quinque voces*, no pressuposto de que Ramo, afinal, tal ignorava, e concluindo por o chamar à pedra, quando, num repto de ironia lhe diz que Porfírio, sendo um platónico era, afinal, correligionário de Ramo.

Uma edição das *Porphyrii Institutiones ad Chrysaorium*, na interpretação do beneditino Joaquim Periónio, viu a luz em Coimbra, em 1548; e, no ano seguinte, Melchior Beliago editava a *Logica Aristotelica ab Eruditissimis Hominibus Conversa* (1549), que inclui a *Isagoge*, também, por alguns, intitulada *Anteprædicamenta*, por já ser consuetudinária a colocação do texto de Porfírio antes do livro dos Predicamentos, ou *Categorias*, de Aristóteles. Numas anotações de Simão Vieira, à Lógica, a *Isagoge* de Porfírio vem como antepredicamentos, e o comentarista, do mesmo passo que o apelida de «*superstitione hæreticum*», louva nele a qualidade do intérprete. Um jesuíta dos finais do século XVI, Manuel de Almeida, coloca Porfírio na abertura, ou introdu-

[1] António de Gouveia, *Em Defesa de Aristóteles, ed. port. cit.*, p. 83 e 85.

ção, por considerar que, sendo embora «*difficilem et plenam laboris*», dá fruto doces, «*fructu suavem*». Enfim, a determinação dos Gouveia na concepção e na dinâmica pedagógicas do Colégio das Artes, aplicando o esquema à experiência coimbrã, encontrou-se com Porfírio. No regulamento do Colégio das Artes (1552), assinado por D. João III, determinou-se que, no primeiro ano do curso filosófico, além do mais se leria "todo o Porfírio" [1]. Idêntica norma foi dada em 1559 nos Estatutos da Universidade de Coimbra, em que continuaram a ler-se os «Predicáveis de Porfírio», de novo assinalados pelos Estatutos Filipinos de 1591.

Neste mesmo ano, como que por coincidência, editou-se em Lisboa a *Isagoge Philosophica* do P. Pedro da Fonseca, S. J., que, se bem lemos, o autor desejaria que substituísse, nas escolas, pelo menos nas dos Jesuítas, a obrinha de Porfírio. No Prólogo, alude a numerosos temas supérfluos do livrinho do Fenício, desconhecedor dos muito vastos horizontes abertos à problemática filosófica. E, no mesmo prólogo, admite que os Jesuítas esperavam que, mediante obra mais adaptada ao

[1] A. J. Teixeira, *Documentos para a História dos Jesuitas em Portugal*, Coimbra, 1899, p. 99; Pinharanda Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa, 1992, cap. III, relativo aos "Regimentos de Estudos" do Colégio das Artes.

uso geral das ciências, Porfírio "fosse banido das escolas de filosofia cristã" — "*ut a Christianæ Philosophiæ scholis... liber exploderetur*" [1]. Com essa motivação, e com o seu vínculo de originalidade autoral, Pedro da Fonseca, compôs uma nova Introdução às *Categorias*. A *Isagoge Filosófica* é um livro diferente, com alguma reestrutura do texto porfiriano, mas com outro desenvolvimento, outro aparato, e outra intencionalidade. O tratadinho de Fonseca divide-se em três partes, ordenadas em onze capítulos. Na primeira parte aduz seis capítulos especiais para matérias francamente omissas em Porfírio: definição do conceito de universal, quantos géneros há de universais, dos particulares, da abstracção dos universais a partir dos singulares e da tríplice consideração dos universais e dos particulares em relação à Dialéctica. Todo este contexto problemático é novo, de redacção original e, aliás, necessária e útil. Segue-se um grupo de capítulos em que, Fonseca, regendo-se mais de perto pelo Isagogo, define e expõe a doutrina porfiriana do género, da espécie, da diferença, do próprio e do acidente. Só por estes cinco capítulos dizemos que Fonseca procede a uma reescrita do texto de Porfírio, cuja

[1] P. da Fonseca, *Isagoge Filosófica*. Edição de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, 1965, p. 9.

segunda parte, sobre as relações entre os cinco conceitos, abandona, por lhe parecer matéria excessiva e supérflua, tanto mais que intercalará essas edições no contexto capitular de cada nome universal. Por fim, no capítulo XII, trata de algumas outras espécies de universais, que os filósofos pagãos não conheceram, aí instituíndo de que modo os universais se predicam da natureza de Jesus Cristo, Deus humanado, defendendo que no caso da incarnação divina não há oposição imediata entre essência e acidente.

Pedro da Fonseca recorre directamente mais a Aristóteles do que a Porfírio, embora a remissão para este seja também frequente no tratado *Instituições Dialécticas* [1]. O projecto de substituição de Porfírio não se realizou na íntegra. A *Isagoge* de Fonseca foi reeditada umas dezoito vezes entre 1591 e 1623, mereceu a leitura de várias escolas, principalmente jesuítas e outras, o apreço dos filósofos de Além-Pirenéus mas, em Coimbra, no âmbito do Colégio das Artes, regido pela Companhia de Jesus, quando finalmente se decidiu levar a efeito o compêndio de Lógica do Curso Conimbricense, Fonseca seria preterido em favor de Porfírio. A confecção do compêndio de

[1] P. da Fonseca, *Instituições Dialécticas*, texto latino e tradução port. de J. Ferreira Gomes, Coimbra, 1964.

Lógica sofreu demoras e demoras, houve quezílias e desacordos, até que, um dia, a tarefa da confecção do volume foi atribuída, e com evidente acerto, ao P. Sebastião do Couto, S. J. (1567--1639), que assim se notabilizou como redactor do último dos *Commentarii Collegii Conimbricensis*, que na prática deveria ter sido o primeiro: *In Universam Dialecticam* (1604) [1]. O volumoso *in-folio* abre com a explicação textual da *Isagoge* de Porfírio, embora com alguns cortes, intercalado ou emoldurado pelo comentário do Colégio, ocupando as primeiras 170 páginas do volume, destinado a amplo sucesso na Europa, onde teve diversas reedições na Alemanha e na França [2].

Como é sabido, a decisão de se publicar a nossa *In Universam Dialectam* deve-se muito ao estranho aparecimento, em 1604, numa edição simultânea em Veneza, Colónia Hamburgo e Francoforte, de uma *In Aristotelis Logicam*, como

[1] *Commentarii Collegii Conimbricensis S.I. In Universam Dialecticam*. Coimbra, 1606. Conforme à praxe dos Conimbricenses, o nome do redactor, P. Sebastião do Couto, é omisso, para que a obra assuma uma autoria colegial.

[2] Acerca de Porfírio e Conimbricenses, *cf.*: A. de Pinho Dias, "A Isagoge de Porfírio e a Lógica Conimbricense", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. XX, Braga, 1964, p. 108-130; Joaquim F. Gomes, "Pedro da Fonseca e a Isagoge de Porfírio", in *Brotéria*, vol. 81, Lisboa, 1965,

sendo da autoria do Colégio Conimbricense, embora o não fosse. A esta edição se chamou «Lógica Furtiva», para a distinguir da Lógica ortónima do Colégio das Artes. O plano desta Lógica Furtiva tem muitas semelhanças com as *Annotationes in universam Aristotelis Dialecticam* [1], atribuídas ao ex-jesuita Gaspar Coelho, em oito capítulos, o segundo dos quais é ocupado com o texto da *Isagoge Porphyrii* e respectivos comentários do autor, que talvez houvesse sido outro que não o mesmo Gaspar Coelho.

Com momentos mais altos e mais baixos, a excursão pelo tema Porfírio na cultura filosófica portuguesa poderia alongar-se, pelo menos até à erradicação do magistério de Aristóteles do curso filosófico. No tempo, e por graça da nebulosa ousadia do Senhor Marquês de Pombal. Porfírio é, na condição portuguesa, um cooperador e um

---

p. 180-186; Amândio A. Coxito, *O Problema dos Universais no Curso Conimbricense.* Lourenço Marques, 1966.

Para uma visão de síntese, *cf.* Pinharanda Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa, 1992.

[1] Manuscritos existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, Cód. 3567 e Biblioteca Pública de Évora, Cód. 118-1-21. *Cf.* F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Século XVI*, trad. port. de A. F. Morujão, Coimbra, 1959, p. 107-108.

preceptor da nossa aventura de fidelidade ao rigor de Aristóteles, Príncipe Perfeito.

❧

A presente edição tem por base o texto de Gilles de Gourmont — *Porphyrion Isagoge* — numa edição existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, sem local e sem data, confrontada com uma outra, *Porphyrii Isagoge*, de João Valentino, em Paris, 1588. Para contraste referencial, e para estruturação do texto segundo A. Busse, seguimos a edição, a todos os títulos didáctica, de J. Tricot, Paris, 1947. No relativo aos aspectos nomenclaturais, seguimos Pedro da Fonseca, na *Isagoge Filosófica*, e nas *Instituições Dialécticas*, obras a que também recorremos para o esclarecimento de várias passagens, sem excluir os escritos de Aristóteles. Para melhor compreensão, italicizámos palavras e expressões que Porfírio indica como exemplos, por forma a facultar melhor percepção das regras e, em notas explicamos os casos menos óbvios.

PINHARANDA GOMES.

Isagoge

de

Porfírio, o Fenício,

Discípulo de

Plotino de Licópolis

Como é necessário, ó Crisaório [1], para conhecer a razão das Categorias de Aristóteles, saber o que é o género, o que é a diferença, o que é a espécie, o que é o próprio, e o que é o acidente [2], e como este saber é também necessário [1]

[1] Aluno ou discípulo de Porfírio.

[2] Género γένος; Espécie εἶδος; Diferença διαφορά; Próprio ἴδιον; Acidente συμβεβηκός. São estas as ideias universais; conceitos supremos, predicamentos ou, simplesmente, *universais*, que na tradição escolástica latina se nomearam *genus*, *species*, *proprium*, *differentia* e *accedentia*.

Universal é aquilo que, sendo algo de uno, é apto, por sua natureza, a existir em vários — "*quod cum sit unum quid, aptum est natura sua ut sit in pluribus*" (Fonseca, *Isagoge Filosófica*, cap. I). Universal é distinto de geral. Enquanto universal é o conceito que abrange, ou compreende tudo, geral diz-se do comum ao que se compreende num género. Quanto a particular diz-se de qualquer uno subordinável a qualquer universal e, por fim, singular só se diz do que, sendo algo de uno, não pode estar em vários. Sendo assim, universal e geral não são sinónimos; nem particular e singular, são sinónimos. Especial só se diz do que inere à espécie, ou em geral, ou por diferença específica.

para formular as definições [1], e, de um modo geral, para tudo quanto abrange a divisão [2] e a demonstração [3], cuja teoria [4] é deveras útil, farte-ei uma breve exposição [5], e tentarei em poucas palavras, como que numa espécie de introdução, percorrer o que sobre isto disseram os antigos filósofos, abstendo-me de indagações demasiado profundas, e não abordando, senão com parcimónia, mesmo as mais simples. Antes de mais, no que se refere aos géneros e às espécies, a questão

[1] Definição (ὁρισμός, ὁριστικὸς λόγος) é uma oração que significa o que o sujeito da definição é (Aristóteles, *Tópicos*, I,5,102a); é a oração que declara a natureza de uma essência (Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas*, V, 1). Aristóteles desenvolve a teoria da definição e respectivos mecanismos em *Analíticos Posteriores*, II, 10, e no livro VI dos *Tópicos*. Uma definição, para não ser, nem enganosa, nem falaciosa, deve conter, no mínimo, o género e a diferença do sujeito.

[2] Isto é, a divisão do género mediante as diferenças que originam as espécies.

[3] Demonstração, ἀπόδειξις, tem por objecto uma conclusão necessária, utilizando os termos próprios da espécie mediante as diferenças, evitando o recurso aos acidentes, ou contingentes, que não contribuem para o conhecimento do que, por essência, pertence ao sujeito. *Cf.* Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, todo o Livro I, 71 a-89b.

[4] θεωρία ou γνῶσις, teoria ou gnose, na acepção de estudo, e não propriamentede contemplação, ou de visão beatífica.

[5] Melhor dito, uma transmissão, Παραδοσις, uma iniciação.

de saber se elas são realidade em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes, é assunto de que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo diferente e mais extensa [1]. Procurarei mostrar-te aqui o que os antigos e, entre eles,

[1] Este breve e como que incolor trecho está na origem do célebre Problemas dos Universais, nó gordio e calcanhar de Aquiles de toda a Filosofia. Porfírio, como se lê, deixa-nos velada notícia de que esse problema já era vigente no seu tempo, embora a grande refrega só haja tido lugar a partir da Idade Média, sendo uma das questões áureas da Escolástica, situada entre duas propostas optativas: a relação palavra-ideia (*vox-conceptus*) e a relação ideia-coisa (*conceptus-res*). O painel disputativo apresenta quatro principais vias: o *Nominalismo*, que nega a existência real das ideias, consideradas simples palavras, ou *flatus vocis*; o *Conceptualismo*, que propõe a existência mental dos universais, mas sem decisivo valor objectivo; o *Realismo*, que afirma a existência dos universais independentemente do humano conhecimento, em conformidade com a tradição platónica; e o *Realismo moderado*, que propõe que o universal exprime uma realidade efectiva, mas somente predicável, e não coessencial. Se utilizarmos termos de escola, para servirem de exemplo, diremos que o Nominalismo afirmará conhecer o cavalo, mas não a cavalidade, enquanto o Realismo subscreve que conhece a cavalidade não obstante o cavalo.

Porfírio evita confrontar o discípulo com a questão, que remete para outro tratado específico, sem dúvida a Metafísica, que melhor se titularia da Metalógica. A tradução desta passagem por Boécio dinamiza a polémica:

sobretudo os Peripatéticos, conceberam de mais acomodado à lógica [1] acerca destes últimos temas [2] e acerca dos outros que me propus estudar.

DO GÉNERO

Ao que parece, nem o género nem a espécie são termos simples [3]. O género predica-se [4], com efeito, em primeiro lugar, de uma colecção

---

" *...de generibus et speciebus-sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia, corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia...*" (*Schol. in Arist.*, 1 a 8).

[1] O termo λογικώτερον foi tradicionalmente entendido como *magis ad logicam accomodate*, sendo sinónimo de διαλεκτικός.

[2] Os géneros e as espécies.

[3] Em acepção simples, sem distinção, ἁπλῶς λέγεσθαι.

[4] Tornou-se comum o emprego do verbo *atributar* e do substantivo *atributo* como equivalentes do verbo *predicar* e do substantivo *predicado*. Não partilhamos desta sinonímia, muito devida aos autores franceses. Também de modo simples exaramos que *atributo* é o que se diz do ser enquanto ser, exprimindo-se de preferência por um substantivo (por exemplo: Deus é Bondade, Beleza, Verdade), enquanto o predicado, convindo aos universais e aos indivíduos, se exprime de preferência por um adjectivo (por ex.: o homem é racional).

de indivíduos [1] que se comportam de um determinado modo em relação a um só ser e em relação uns aos outros. É por causa desta significação que falamos da raça dos Heráclidas, uma vez que o modo do seu comportamento é o de saírem de uma única cepa, isto é, de Hércules, e uma vez que assim nos referimos a todos os que entre eles têm um certo parentesco em relação ao comum ancestral, e o nome que se lhes dá separa-os totalmente de todas as outras raças. Género assume-se ainda em outra acepção: é o princípio [2] da geração de cada uma das coisas, // seja do gerador em [2]
si mesmo, seja do lugar em que uma coisa foi gerada. Por isso dizemos que Orestes se gera na nação de Tântalo, e Hilo na de Hércules; dizemos ainda que Píndaro é da raça dos Tebanos, e Platão da raça dos Atenienses, uma vez que a pátria [3] é também, em si mesma, uma espécie de princípio

[1] "Singular ou indivíduo é aquilo que, sendo algo de uno, não pode estar em vários, nem de sua natureza pode predicar-se de vários" — "*Singulare autem individuum est id, quod unum aliquid cum sit, in pluribus esse, et de pluribus suapte natura praedicari non potest*" (Pedro da Fonseca, *Isagoge Philosophica*, cap. III).

[2] O termo do texto é ἀρχή, *arqué*, por Aristóteles definido como segue: "Princípio diz-se do início do movimento de uma coisa", (*Metafísica*, Livro Δ, I, 1012b 34).

[3] Pátria, ou mãe-pátria, Mátria.

de geração das coisas, à semelhança do próprio pai. É esta, ao que parece, a acepção mais popular: denominam-se Heráclidas os descendentes da raça de Hércules, e Cecrópidas os descendentes de Cecropes, e bem assim os seus próximos. Denominámos género, antes de mais, o princípio da geração de cada uma das coisas, e, a seguir, a multidão de coisas que se geram num só princípio, de Hércules, por exemplo; ao delimitarmo-lo e ao separarmo-lo dos outros, afirmamos que todo este grupo constitui a raça dos Heráclidas. Há ainda uma outra acepção para género, é o universal sob o qual se ordena a espécie, tendo-lhe este nome sido atribuído pela respectiva semelhança com os casos precedentes: em tal acepção o género é uma espécie de princípio para todas as espécies que lhe são subordinadas, por isso que parece conter toda a multitude sob ele ordenada [1].

O género apresenta-se, pois, em três acepções, sendo que a terceira [2] é a estudada pelos filósofos: é a ela que eles definiram e descreveram ao definirem o género, afirmando que ele é um categorema

[1] Género "é o que se predica por essência de múltiplos sujeitos que diferem em espécie" (Aristóteles, *Tópicos*, I,5, 102a).

[2] Pedro da Fonseca, que ampliou o leque das acepções, elevou a terceira a quarta e diz: "*Quarta præcipuaque significatio, philosophisque maxime familiaris est, qua genus id dicitur, cui subiiciuntur species*" — "O quarto e principal signi-

essencial [1] predicável a uma pluralidade de sujeitos que têm diferenças específicas, como o *animal*, por exemplo. Deveras, entre os categoremas, uns só se predicam de um único ser, como os indivíduos [2], por exemplo *Sócrates, este homem, esta coisa*; os outros predicam-se de vários seres, sendo o caso dos géneros, das espécies, das diferenças, dos próprios e dos acidentes, que possuem caracteres comuns e não particulares a um indivíduo. *Animal*, por exemplo, é género; *homem* é espécie; a diferença é *racional*; o próprio, a *faculdade do riso*;

---

ficado, e o que é mais familiar aos filósofos, é aquele pelo qual o género se diz aquilo a que estão subordinadas as espécies" (Fonseca, *Isagoge*, cap. VII), Em síntese: "*Genus esse universalem quiddam, quod necessario, et secundum essentiam praedicatur de differentibus specie*" — "É o universal que, necessariamente e segundo a essência, se predica de coisas diferentes em espécie" (Fonseca, *ib.*). Ou: "é o universal sob o qual se coloca a espécie" — "*est universale quiddam sub quo species collocatur*" (Fonseca, *Instituições Dialécticas*, II, cap. 3).

[1] κατηγορού μενον deve traduzir-se por predicamento, tal como os análogos substantivos κατηγόρημα e κατηγορία. A predicamentação é afirmativa ou negativa, consoante o predicado é próprio ou impróprio do sujeito da definição.

A expressão ἐν τῷ τί ἐστι significa *quid est*, a quididade, a essência (οὐσια), de onde o termo categorema essencial, ou predicado essencial.

[2] Ou ínfimos sujeitos, τὰ ἄτομα, termo análogo de ínfima espécie, ἄτομα εἴδη.

o acidente, *branco, negro, poder sentar-se.* Por conseguinte, os géneros diferem, por um lado, dos predicados de um único indivíduo enquanto se predicam de uma pluralidade; e por outro lado diferem dos predicados de uma pluralidade, a saber das espécies, enquanto as espécies, sendo predicadas de vários indivíduos, só o são a indivíduos que não sejam diferentes entre eles segundo a espécie, mas apenas segundo o número. É por esta razão que *homem,* que é uma espécie, se predica de *Sócrates* e de *Platão,* que são diferentes um do outro, não segundo a espécie, mas segundo o número, enquanto *animal,* que é um género, se predica de
[3] *homem,* de *boi* e de *cavalo,* // os quais são entre eles diferentes segundo a espécie, e não somente segundo o número. O género é diferente do próprio, por sua vez, porque o próprio se predica de uma só espécie, da qual ele é próprio, e dos indivíduos situados sob esta espécie, por exemplo: a faculdade do riso é só próprio dos homens em particular; pelo contrário, o género não se predica de uma só espécie, mas a uma pluralidade de termos diferentes segundo a espécie. Enfim, o género difere da diferença e dos acidentes comuns em que, ainda que as diferenças e os acidentes comuns sejam predicáveis a múltiplos termos e diferentes pela espécie, eles não são predicáveis de modo

essencial. Se nos interrogarmos a que termo se predicam a diferença e o acidente, respondemos que eles predicam esse termo, não de modo essencial, mas de modo qualitativo: se perguntarmos, por exemplo, *qual é homem*, respondemos que ele é racional, *qual é o corvo*, dizemos que ele é preto; no primeiro caso, racional é uma diferença, e, no segundo caso, preto é um acidente. No entanto, se nos perguntarem *o que é* [1] o homem, respondemos que é um animal, animal sendo aqui, tal como antes dissemos, o género de homem. Conclusão: ser predicável de uma pluralidade de termos, eis o que distingue o género dos predicados individuais predicáveis de um só indivíduo; ser predicável de termos diferentes na espécie eis o que o distingue dos termos predicáveis como espécies ou como próprios; enfim, o constituir um predicado essencial eis o que o distingue das diferenças e dos acidentes comuns predicáveis dos sujeitos dos quais são respectivamente os predicados, não segundo a essência, mas segundo a qualidade ou segundo

[1] Género é também "aquilo que se predica de vários, diferentes em espécie, na pergunta *o que é?*" — "quod de pluribus species differentibus in quaestione quid est praedicatur" (Pedro da Fonseca, *Isagoge*, cap. VII); A questão qual é (*quale est*) envolve, não o género, mas a diferença. (Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas*, II, cap. 3).

Na terminologia aristotélica, *quid* (τί ἐστι) e *quale* (ποιόν).

outra relação qualquer. A noção de género [1], tal como acabámos de a definir não peca, neste caso, nem por excesso, nem por defeito.

Da Espécie

Espécie [2] diz-se da forma de cada coisa, no sentido do provérbio:

[4] "Primeiro uma beleza digna da realeza" [3].

Também denominamos por espécie o que se subordina a um dado género, na acepção em que temos o costume de dizer que homem é uma espécie de animal, sendo *animal* o género, *branco* uma espécie da cor, e o triângulo uma espécie da figura.

[1] Graus do género: supremo, subalterno ou intermédio, próximo e ínfimo. Também a espécie se apresenta segundo estes graus. A definição deve conter o definido e nada mais do que o definido.

[2] Espécie, εἶδος plural εἴδωλα. No vocabulário aristotélico, a espécie é a forma imanente ao sensível, e não a forma transcendente, como em Platão. A mais longa exposição aristotélica sobre a Espécie, ou Ideia, acha-se na *Metafísica*, Livros A,6 e Z,4.

[3] Verso de Eurípedes, *Aeolus*, 15,2. Pedro da Fonseca adaptou o verso desta forma: "a formosura é a primeira a ser digna de mandar" (P. da Fonseca, *Isagoge*, cap. VII). Εἶδος, enquanto espécie, significa beleza, formosura. O adjectivo *especioso(a)* tem essa acepção, embora haja quem utilize o adjectivo com o valor de *exquisito(a)*. Uma flor especiosa dir-se-á de uma flor bela e, porventura, raro vista.

E se, na definição de género, mencionámos a espécie, afirmando ser ela o predicado que se predica de modo essencial a uma pluralidade de termos diferentes em espécie, enquanto agora afirmamos que a espécie é o que se subordina ao género, convém saber que o género, sendo o género de alguma coisa, e, a espécie, espécie de alguma coisa, os dois termos são relativos um ao outro, pelo que, na definição de um, devemos servir-nos da definição do outro. A espécie também se define deste modo: a espécie é o que se ordena sob o género e isso de que o género se predica por essência [1]. Ainda podemos dizer: espécie é o predicado que se predica por essência de uma pluralidade de termos diferentes entre eles segundo a espécie. No entanto, esta última definição só se diria da ínfima [2] espécie, que é apenas espécie; as outras, pelo contrário,

[1] "*Species est, quae generi in quaestione quid est subiicitur, et de qua genus in quastione qui est, praedicatur*" — "Espécie é aquilo que se subordina ao género na pergunta o que é". (Fonseca, *Isagoge,* cap. VIII, Cf. Fonseca, *Instituições Dialécticas*, II, cap. 3).

[2] O termo ἄτομα εἴδη também se traduz por espécie especialíssima, mas, na tradição ocidental fixou-se a expressão *infima espécie*, herdada da Escolástica. "Espécie ínfimas são aquelas que, sendo espécies dos superiores, não são géneros dos superiores e abaixo das quais não há outras espécies" — "*Infima vero sunt, quae cum sint species superiorum, non sunt inferiorum genera: et infra quas non sunt aliæ species*". (Fonseca, *Isagoge*, cap. VIII).

também são predicáveis das espécies subalternas. Quanto dizemos poderia exprimir-se com clareza da seguinte forma: em cada categoria, há certos termos que são os géneros mais gerais, outros que são as espécies mais especiais, outros ainda que são intermédios entre os géneros mais gerais e as espécies ínfimas. É mais geral, o termo acima do qual não pudesse haver outro género superior; é mais especial o termo acima do qual não pudesse haver outra espécie subordinada; são intermediários entre o mais geral e o mais especial outros termos que são ao mesmo tempo géneros e espécies, entendidos, é verdade, relativamente a termos diferentes. Procuremos esclarecer quanto dizemos tomando apenas uma categoria. A *substância* é em si mesmo um género; abaixo dela acha-se o *corpo*; abaixo do corpo, o *corpo animado*; abaixo do corpo animado, o *animal*; abaixo do animal, o *animal racional*: abaixo do animal racional, o *homem*; abaixo do homem, enfim, *Sócrates* e *Platão,* e os homens particulares [1]. De todos estes termos, substância é o mais geral, e ele é somente

[1] Foi a partir deste painel que Boécio desenhou a famosa «árvore de Porfírio», ou *Scala prædicamentalis*, Escala Predicamental, que tanto se lê por ascendente, como por descendente:

género; homem é ínfima [1] espécie, sendo somente espécie; o *corpo* é espécie de substância e género de *corpo animado*; quanto a corpo animado, é espécie de *corpo* e género de *animal*; por sua vez, animal é espécie de *corpo animado* e género de *animal racional*; animal racional é espécie de *animal* e *género de homem*; homem é espécie de *animal racional*, mas já não é género de homens em particular, sendo apenas espécie; e tudo o que, colocado antes dos indivíduos lhes é imediatamente predicável, só pode ser espécie // não sendo [5] ao mesmo tempo género. O mesmo quanto à substância, que, sendo o termo superior, não havendo outro género antes dela, era o género

---

Géneros e Espécies subordinados

- Substância (*género supremo*)
- Corpo
- Corpo animado
- Animal
- Animal racional
- Homem (*espécie infima*)
- Sócrates (*indivíduo*)

[1] "*Homo, qui ita est species animalis, ut non sit genus singulorum hominum: neque enim homines differunt a se invicem specie, sed solo numero*" — "Homem, de tal modo é espécie de animal que não é género de cada um dos homens; com efeito, os homens não diferem entre si especificamente, mas apenas em número" (Fonseca, *Isagoge*, cap. VIII).

supremo [1], e o mesmo quanto a homem, que é uma espécie após a qual não há outra espécie, nem qualquer termo capaz de ser divisível em espécies, mas apenas de indivíduos (porque dizemos indivíduo de *Sócrates*, de *Platão*, *desta coisa branca*), homem não poderia ser mais do que espécie, espécie ínfima, espécie especialíssima. Quanto aos intermédios, para os termos anteriores a eles, só podem ser espécies e, quanto aos termos posteriores a eles, géneros. Por conseguinte estes termos têm dois comportamentos [2], um voltado para os que os precedem, os quais são as suas espécies, outro voltado para os que se lhe seguem, e os quais são os seus géneros. Quanto aos extremos só têm uma face: o termo mais geral não tem relação a não ser com os termos que lhe são subordinados, uma vez ele ser o género superior a todos eles; ele não pode mais ter relação com os termos anteriores, uma vez ser o termo superior, tendo a função de primeiro princípio sendo, como dissemos, o género acima do qual não poderia haver outro género superior. Por sua

[1] Género supremo, ou género dos géneros. "*Summum genus est, quod supra se genus aliud non habet*" — "O género supremo é o que acima de si não tem outro género" (Pedro da Fonseca, *Isagoge*, cap, VII).

[2] σχέσις, ou faces, ou modo de ser, ou modo de funcionar.

vez, o termo ínfimo só tem uma face: não tem relação a não ser com os termos que lhe são anteriores, dos quais ele é espécie, enquanto mantém com os termos posteriores uma relação que é sempre a mesma, e que também se denomina espécie dos indivíduos. Mas diz-se espécie dos indivíduos enquanto ela os contém, e, por outro lado, em sentido contrário, espécie dos termos anteriores, enquanto é contida por eles.

Definimos género supremo do seguinte modo: o que, sendo género, não é espécie, e ainda — o que, acima do qual não pode haver outro género superior. E ínfima espécie é o que, sendo espécie, não é género, e que, sendo espécie, não é por sua vez divisível em espécies, e também: o que se predica por essência de uma pluralidade de termos numericamente diferentes. Quanto aos intermédios entre os extremos, denominamo-los géneros e espécies subordinados, e cada um deles propõe-se à vez como género e como espécie, todavia em relação a termos diferentes. É por isso que os termos anteriores às espécies últimas, remontando até // ao género mais geral, se cha- [6]
mam ou géneros ou espécies subordinados: *Agamémnon é Átrida, Pelópida, Tantalida e, por fim, relativo a Júpiter.* Nas genealogias, é a um único princípio, por exemplo *a Júpiter,* que se

relaciona as mais das vezes. Quanto aos géneros e às espécies já não é assim, porque o ser não é um género comum a todos os seres, e todos não são homogéneos relativamente a um único termo que seria o geral mais alto, e tal é a doutrina de Aristóteles. Convém todavia admitir, em obediência à lição das *Categorias*, que as dez primeiras categorias são como que dez primeiros princípios; e, admitindo que se pudessem predicar todos dos seres, pelo menos é por homonímia que assim se denominarão, no dizer de Aristóteles, e não por sinonímia [1]. Se de facto o *ser* fosse o único género, comum a todos os sujeitos, todos estes se denominariam seres por sinonímia. Mas como deveras há dez géneros primeiros, esta comunidade de denominação é puramente verbal, e não se aplica à definição expressa por esta denominação. Portanto, os géneros supremos são em número de dez; as espécies últimas são em número finito e jamais em número infinito; quanto aos indivíduos, que se seguem às espécies últimas, são em número infinito. Era assim que Platão recomendava que, ao descer-se até às ínfimas espécies, partindo dos géneros supremos, nos

[1] Para a distinção entre homónimos ou equívocos, sinónimos ou unívocos e parónimos ou derivados, *cf.* Aristóteles, *Categorias*, 1, 1 a.

detivéssemos nestas espécies, procurando descer delas através de termos intermédios, que são divisíveis em conformidade com as suas diferenças especiais; quanto à infinitude dos indivíduos, ensina que os devemos deixar de lado, por não haver para eles uma ciência possível. Quando descemos às espécies últimas, a divisão procede necessariamente no sentido de multiplicidade; quando, pelo contrário, ascendemos aos géneros mais gerais, reduzimos necessariamente a multiplicidade à unidade: com efeito, a espécie, e ainda o mais género, conduzem a pluralidade a uma só natureza, enquanto que os termos particulares e individuais, pelo contrário, dividem progressivamente a unidade em multiplicidade [1]. Por conseguinte, devido à participação na espécie, a multitude de homens não é mais do que um só homem; em contrapartida, em virtude dos homens em particular, o homem único e comum

[1] "*Ascendendo a speciebus ad genera, et ab individuis ad species ex multis unum colligimus, ita descendendo a generibus ad species et a speciebus ad individua, ex uno multa facimus*" — "Subindo das espécies para os géneros, e dos indivíduos para as espécies, de muitos obtemos um, (...) descendo dos géneros para as espécies, e das espécies para os indivíduos, de um fazemos muitos" (Fonseca, *Isagoge*, cap. VIII). Temos, aqui, a oposição (ou complementaridade?) do Uno e do Múltiplo. Porfírio joga com dois termos: o indivíduo, ou singular (τὸ κα θ'ἕκαστον) e o geral, (τὸ κα θόλον).

torna-se múltiplo; o particular é sempre factor de divisão, e o que é comum, factor de congregação e de unificação.

Tendo dado a conhecer a natureza do género
[7] e a natureza // da espécie, e tendo mostrado a unidade do género e a pluralidade das espécies — porque o género divide-se sempre em várias espécies — cumpre-nos dizer que se o género é sempre predicado da espécie, e todos os termos superiores aos termos inferiores, a espécie, pelo contrário, não se predica, nem do género próprio, nem dos géneros superiores, por falta de reciprocidade. O que falta é, com efeito, ou bem que os termos de igual extensão são predicáveis de termos igualmente extensos, como *o que relincha* de *cavalo*, ou bem que os termos de maior extensão se predicam de termos de menor extensão, como *animal* de *homem;* mas para a predicação de termos de menor extensão a termos de maior extensão já não se passa o mesmo, e nós não podemos dizer que o *animal é homem*, do mesmo modo que podemos dizer *o homem é animal.* Os termos dos quais a espécie se predica receberão também necessariamente por predicado o género da respectiva espécie, e o género do género, até ao género mais geral: se, deveras, é verdadeiro afirmar que *Sócrates é homem*, que *homem é animal*, e *animal é*

substância, é também verdadeiro afirmar que *Sócrates é animal e substância.* Como os termos superiores são sempre predicáveis dos termos subordinados, a espécie será predicável do indivíduo, o género será predicável da espécie e do indivíduo, e o género mais geral do género ou dos géneros — caso estejam presentes vários termos intermédios e subordinados —, assim como da espécie do indivíduo. O género supremo predica-se de todos os géneros que lhe são subordinados, assim como das espécies e dos indivíduos; o género anterior à espécie última predica-se de todas as espécies últimas e dos indivíduos; a espécie que é apenas espécie, de todos os indivíduos; e indivíduo, de um sujeito particular. Dizemos indivíduo *de Sócrates,* ou *desta coisa branca* ou *de este filho de Sofronisco, que está a aproximar-se,* admitindo que Sócrates fosse o único filho de Sofronisco. Os seres desta espécie denominam-se indivíduos, porque cada um deles compõe-se de particularidades cuja junção não seria nunca igual à de outro sujeito [1]: as particularidades de Sócrates não poderiam ser as mesmas para cada um dos outros indivíduos particulares, ainda que as particularidades de homem, digo, do homem em geral, possam ser as

[1] Propriedades do indivíduo, segundo a Escolástica: *forma, figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus.*

mesmas em vários homens, ou mais ainda em todos os homens particulares enquanto homens. Por conseguinte, o indivíduo é contido pela espécie, e a espécie é contida pelo género: o género é um todo, e o indivíduo uma parte, a espécie é
[8] simultaneamente // todo e parte, mas parte de um outro termo, enquanto o todo não é o todo de um outro termo, sendo-o de outros termos, porque o todo está nas partes.

Quanto ao género e à espécie, acerca da natureza do género supremo, da ínfima espécie, dos termos que são simultaneamente géneros e espécies, dos indivíduos, e das diversas acepções de género e espécie, eis o que tínhamos a explicar.

DA DIFERENÇA

A diferença tem uma significação comum, uma significação própria, e uma significação maximamente [1] própria. Em acepção comum, diz-se que uma coisa é diferente de outra, quando se distingue da outra por uma qualquer alteridade, seja em relação a si mesma, seja em relação a qualquer outra: Sócrates é diferente de Platão, por ser outro;

[1] Ou muito própria. Na tradição escolástica preferiu-se a expressão maximamente própria, "*maxime vero propria*" (Fonseca, *Instituições Dialécticas*, II, cap. 5).

de si mesmo é diferente porque primeiro é criança, depois homem feito; por estar em acção ou em repouso, e por todos os casos em que ele é outro no seu modo de ser. Na acepção própria, diz-se que uma coisa é diferente de outra quando difere dessa outra em virtude de um acidente dela inseparável: um acidente inseparável é, por exemplo, a *cor verde dos olhos*, a *forma aquilina do nariz*, uma *cicatriz indelével* resultante de um ferimento. Em acepção maximamente própria, dizemos que uma coisa é diferente de outra quando ela se distingue da outra por um predicado especial: assim, que o *homem é diferente de cavalo* em virtude de uma diferença especial, a saber, em virtude do carácter racional[1]. De um modo geral, toda a diferença que se predica de um ser modifica este ser, mas as diferenças comuns ou próprias dão-lhe uma outra quali-

[1] " Διαφορὰ λέγεται ὅσα ἕτερα ἐστι τὰ αὐτό τι ὄντα μὴ μόνον ἀριθμῷ ἀλλ ἢ εἴδει, ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ" — "Diferente diz-se dos sujeitos que, sendo outros, têm alguma identidade não segundo o número, mas segundo a espécie, ou o género, por analogia" (Aristóteles, *Metafísica*, Δ, 9, 1018 a.) Sendo uma relação de alteridade (ἑτερότης), a diferença é o predicado que distingue uma espécie das espécies subordinadas ao mesmo género (*Ib*, Livro I, 7, 1057b).

"*Differentia dici potest ea forma qua res aut a se in alio, et alio tempore, aut ab alia re, differt*" — "A forma pela qual uma coisa difere, ou de si, em tempos diferentes, ou de outra" (Fonseca, *Instituições Dialécticas*, II, cap. 5).

dade, enquanto as diferenças mais próprias fazem dele mesmo outro (porque, entre as diferenças, umas fazem que um ser seja de outra qualidade e as outras fazem outro ser). As que o fazem outros, chamam-se diferenças específicas [1]; as que lhe alteram a qualidade chamam-se simplesmente diferenças, sem qualquer outro adjectivo. Assim, quando a diferença *racional* adjectiva *animal*, faz
[9] deste um outro, enquanto o predicado // *mover-se* o torna apenas diferente de *estar em repouso*: é por isso que a primeira o torna outro, enquanto a segunda só lhe altera uma qualidade. É pelas diferenças que tornam o sujeito outro que se produzem as divisões dos géneros em espécies e que se formulam as definições, as quais se compõem do género e das diferenças desta espécie. Pelo contrário, as diferenças que só alteram a qualidade apenas constituem as diversidades e as modificações do modo de estar.

Retomando o tema desde o início, importa dizer que, das diferenças, umas são separáveis, e

[1] Diferença específica "é aquela que, com o género, constitui a espécie, quer a espécie média, quer a ínfima" — "*Specifica est, quae cum genere constituit speciem, sive mediam scilicet, sive infimam*" (Fonseca, *Isagoge*, cap. IX).

"Diz-se também diferença específica aquilo pelo que a espécie excede o género" — "*quo species genus excedit*" (Fonseca, *ibidem*). Assim, do homem não dizemos necessariamente que é um animal que anda, mas um animal que pensa.

outras inseparáveis: por exemplo, *mover-se, estar quedo, portar-se bem, estar doente*, e outras diferenças similares, são separáveis, enquanto que *aquilino,* ou *achatado, racional* ou *irracional*, são diferenças inseparáveis. E das diferenças inseparáveis, umas são predicados essenciais [1], e outras predicados acidentais: *racional* predica-se por essência de *homem*, assim como *mortal* e *capaz de aprender*, enquanto *aquilino* ou *achatado* são diferenças de acidente, e não essenciais. As diferenças essenciais ao sujeito acham-se compreendidas na definição da substância, fazendo outro do sujeito, enquanto as diferenças acidentais não estão compreendidas na definição de substância e não tornam o sujeito outro, mas apenas o tornam de outra qualidade. As diferenças essenciais não admitem os grau *de mais* ou *de menos*, enquanto as diferenças acidentais, ainda que inseparáveis do sujeito, são passíveis de uma intensidade maior ou menor: nem o género se predica mais ou menos do sujeito de que é género [2]; nem do

[1] Ou *specie differentia*, diferente de *numero differentia* ou diferença numérica, que se diz de sujeitos só diferentes por serem vários em número.

[2] O género não se predica nem a mais nem a menos do mesmo sujeito, a que o género se refere, por exemplo: cavalo não é mais animal nem menos animal do que homem. O género predica-se de ambos em grau igual.

género as diferenças segundo as quais ele se divide, por serem estas que completam a definição do sujeito, e como a essência do sujeito é una e idêntica, ele não admite uma intensidade maior ou menor; pelo contrário, ser *aquilino* ou *achatado*, ou *ter uma certa cor*, é possível de um grau de intensidade maior ou menor [1].

Assim analisámos três espécies de diferenças, e distinguimos as diferenças separáveis e as diferenças inseparáveis, e, por sua vez, entre as inseparáveis, as diferenças essenciais e as diferenças
[10] acidentais. // Propomos agora uma nova subdivisão: entre as diferenças essenciais, umas são aquelas com a ajuda das quais dividimos o género em espécies, e as outras, aquelas pelas quais as coisas divididas são constituídas em espécies. Por exemplo: todas as diferenças essenciais de animal sendo as seguintes: *animado* e *sensível*, e também *racional* e *irracional*, *mortal*, e *imortal*, a diferença animado e sensível é constitutiva da substância de animal, uma vez que animal é uma substância animada sensível, enquanto que as diferenças de mortal e de imortal, de racional e de irracional, são apenas diferenças que dividem animal, por ser através delas

[1] Os acidentes predicam-se por graus, assim: "João e António são coxos, mas António é mais coxo do que João". Ou: "a minha roupa está mais branca do que a tua".

que dividimos os géneros em suas espécies. Todavia, estas diferenças que dividem os géneros completam e constituem as espécies. *Animal* é partilhado pela diferença de *racional* e pela de *irracional*, assim como o é ainda pela diferença de *mortal* e de *imortal*; mas as diferenças de mortal e de racional são constitutivas de homem, as de racional e de imortal são-lhe advenientes de Deus, as de irracional e de mortal, dos animais privados de razão [1]. Outro exemplo: as diferenças de *animado* e *inanimado*, de *sensível* e de *insensível*, dividindo a substância mais elevada, as diferenças de animado e de sensível, adjectivando a substância, realizam a formação de animal [2]; as de *animal* e *insensível* realizam a formação da planta. Uma vez que as mesmas diferenças, assumidas de certo modo, se tornam diferenças constitutivas, e, assumidas de outro modo, somente dividem os géneros, elas são denominadas diferenças essenciais. A sua principal utilidade é a de dividir os géneros e de formular as definições, mas o mesmo não ocorre com as diferenças acidentais, ainda que inseparáveis.

[1] A estas diferenças chama Pedro da Fonseca (*Isagoge*, cap. IX) diferença geral (a que constitui a espécie, a qual também é género, como sensitivo) e diferença especial (a que constitui a espécie, sem ser género, como racional).

[2] O substantivo ζῷον significa, com maior rigor, ser vivente, ser animado.

veis, nem, com mais forte razão, com as diferenças separáveis.

Pode então proceder-se à definição das diferenças, dizendo: a diferença é isso mediante o que
[11] a espécie excede // o género em compreensão. *Homem*, por exemplo, tem a mais do que *animal* os predicados de racional e de mortal; de facto, animal não tem nenhum destes predicados, porque de onde tirariam as espécies, então, as suas diferenças? Ele também não contém em si todas as diferenças opostas, porque então o mesmo sujeito receberia em simultâneo os predicados opostos, embora possua em potência, como é correcto dizer-se, todas as diferenças que lhe são subordinadas, ainda que não possua qualquer delas em acto [1]. Assim vemos que, do que não é nada pode nascer [2], e que os opostos também não podem predicar-se simultaneamente do mesmo sujeito.

Também se define a diferença do modo seguinte: a diferença é o que se predica na categoria de qualidade a uma pluralidade de termos

[1] Uma das criações magistrais de Aristóteles é a trilogia potência (δύναμις) acto (ἐνέργεια ou ἐντελέχεια) perfeição (τέλειος). Cf. *Metafísica*, Livro θ.

[2] As diferenças não provêm ao sujeito *ex-nihilo*, achando-se contidas em potência no género e tornando-se acto na espécie. São potencialmente congénitas ao género e actualmente congénitas à espécie.

diferentes segundo a espécie: *racional* e *mortal* são predicados de *homem* enquanto compreendido na categoria de qualidade, mas não pela sua própria essência. Se nos perguntarmos o que é o homem diremos, que é um animal; mas se nos indagarem: que animal?, a resposta correcta será *animal racional e mortal.* Assim vemos o que ocorre com os seres compostos de matéria e de forma, ou, pelo menos, de análoga composição aos compostos de matéria e de forma: assim como a estátua tem por matéria o bronze e, por forma, a figura, assim o homem, tanto o homem comum como o homem em espécie, compõe-se de género, análogo de matéria, e de diferença, análoga de forma [1]; o todo que disso resulta, animal-racional-mortal, é homem, como há pouco era a estátua.

Temos ainda um outro enunciado das diferenças deste tipo: a diferença é o que separa por natureza os termos subordinados ao mesmo género. O *racional* e o *irracional* separam o *homem* e o *cavalo,* que se situam sob o mesmo género, isto é, o género animal. Uma outra fórmula ainda: a diferença é isso pelo qual todas as coisas diferem por essência umas das outras. Assim:

[1] Se a diferença é análoga da forma (μορφή), e se forma se enquadra na categoria de qualidade, então a diferença é da categoria de qualidade, do mesmo passo que a matéria é da categoria de essência.

homem e *cavalo* não têm diferença quanto ao género, porque nós e os outros animais desprovidos de razão somos, tanto uns como os outros, animais mortais, mas o racional, uma vez adjunto, distingue-nos daqueles: somos racionais, nós e os deuses, mas *mortal*, uma vez adjunto, //
[12] separa-nos dos deuses. Aprofundando a teoria da diferença, concluímos por afirmar que a diferença não consiste tanto nos termos que separam os seres colocados sob o mesmo género, mas o que deveras contribui para a essência própria de cada sujeito, o que é parte da sua quididade [1]. *A aptidão natural para navegar*, por exemplo, não é uma diferença própria ao homem, mesmo que essa aptidão seja própria do homem: poderíamos dizer, com toda a certeza, que há animais capazes de navegar, enquanto há outros disso incapazes, deste modo separando o homem dos demais; e, por isso, a *aptidão natural a navegar* não seria um elemento completante da substância, nem sequer parte dela, mas um simples modo de estar da

[1] Quididade (*quod quid erat esse*), traduz a frequente expressão aristotélica τὸ τί ἦν εἶναι, pelo que, em vera acepção, a diferença é o que garante a realidade e a singularidade do sujeito. Pela diferença o sujeito é o que é, não podendo absolutamente ser outro. Por exemplo: o que faz com que o vinho seja vinho é o constituir sumo de uva fermentado. Se o não for, não será vinho. *Fermentado* é a diferença.

substância, uma vez que essa não é uma diferença da mesma natureza das diferenças especiais propriamente ditas. Digamos então que as diferenças específicas são as que tornam uma espécie outra, estando escondidas na sua quididade.

Sobre a diferença já dissemos bastante.

DO PRÓPRIO

O próprio [1] divide-se em quatro acepções. A primeira é quando se predica por acidente de uma única espécie, ainda que não se predique de toda a espécie: quanto a *homem*, por exemplo, *exercer a medicina*, ou *fazer geometria*. A segunda é quando se predica por acidente a toda a espécie, mesmo que não se predique só dela, como ao dizermos o *homem é um bípede*. A terceira é, ainda, quando se predica a uma só espécie, a toda esta espécie e somente num determinado momento, por exemplo: *embranquecer na velhice é*

[1] "Próprio é o que, sem exprimir a essência do sujeito, só a este pertence, de maneira que é com ele convertível, por exemplo, é próprio do homem a capacidade de aprender gramática, porque se A é homem, é capaz de aprender Gramática, e, se é capaz de aprender Gramática é homem" (Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102 a). O próprio fundamenta a figura chamada antonomásia. Se dissermos «O Gramático», «O Risonho», por exemplo, sabemos que aludimos a homem e, decerto, a determinado homem singular.

próprio de todo o homem. A quarta é quando se verifica o concurso simultâneo de todas as referidas condições — predicar-se de uma só espécie, a toda a espécie, e sempre, como relativamente a *homem* se predica a faculdade do *riso* [1]. De facto, mesmo que ele não se ria sempre, o homem é, no mínimo, capaz de rir, não por estar sempre a rir, mas porque naturalmente é capaz de rir; é um predicado que faz sempre parte da sua natureza, tanto como do cavalo faz parte a capacidade de relinchar. Estas últimas qualidades também se denominam, por direito, próprios, porque elas são recíprocas com o sujeito: se há *cavalo*, há *faculdade de relinchar*, e havendo *faculdade de relinchar*, há *cavalo*.

[1] "*Proprium est universale, seu quod praedicatur de pluribus in quaestionem quale est, accidentaliter, et necessario: ut prima parte reiiciantur indivídua; segunda, genus, et species; tertia, differentia; quarta, vero accidens*" — "Próprio é o universal ou aquilo que se predica de vários na pergunta qual é, acidental e necessariamente para que, pela primeira parte, se rejeitem os indivíduos, pela segunda o género e a espécie, pela terceira a diferença, e, pela quarta, o acidente" (P. da Fonseca, *Isagoge,* cap. 10, e *Inst. Dial.*, II, cap. 6).

DO ACIDENTE

O acidente é o que aparece e desaparece, sem com isto produzir a destruição do sujeito [1]. Diz-se em duas acepções: uma, quando o acidente é separável do sujeito, outra, quando é inseparável. Por exemplo, *dormir* é um acidente separável; *ser negro*, constituindo // um acidente [13] inseparável de *corvo* e de *Etíope*, não impede, todavia, a possibilidade de pelo menos concebermos um *corvo branco* e um *Etíope que perca a sua cor*, sem que isso produza a destruição do próprio sujeito. Também se define do seguinte modo: acidente é o que pode predicar-se de um mesmo sujeito [2], ou, enfim, o que não é, nem género, nem diferença, nem espécie, nem próprio, mas, não obstante, é subsistente no sujeito.

[1] Acidente "é aquilo que está presente e ausente sem corrupção do sujeito" — "*sine subjecti corruptione*" (P. da Fonseca, *Isagoge*, cap. XI. Cf. *Inst. Dial.*, II, cap. 7).

[2] "É o que pode ser ou não característico de um só e mesmo sujeito" (Aristóteles, *Tópicos*, I, 5, 102 b). Ou: "Acidente diz-se do que se predica de um sujeito com verdade, mas não necessariamente e constantemente" (Aristóteles, *Metafísica*, Liv. E, IV, 30, 1025 a). Segundo Fonseca: "*nomine ...quicquid de re accidentaliter prædicætur*" — "é o que se predica de um sujeito por acidente" (Fonseca, *Inst. Dial.*, II, cap.1).

Tendo procedido à definição de todos os termos que nos havíamos proposto, a saber: o género, a espécie, a diferença, o próprio, o acidente, convém agora indicar quais são os caracteres que lhes são próprios.

Dos Caracteres comuns às cinco Vozes

Comum a todos estas denominações é o predicarem-se de uma pluralidade de sujeitos. O género predica-se das espécies e dos indivíduos, e também a diferença; a espécie predica-se dos indivíduos por ela contidos; o próprio, da espécie de que é próprio, e dos indivíduos subordinados a essa espécie; o acidente diz-se ao mesmo tempo das espécies e dos indivíduos. O termo *animal* predica-se dos *cavalos* e dos *bois*, que são espécies, assim como deste *cavalo,* ou daquele *boi*, que são indivíduos; o termo *não-racional* predica-se dos *cavalos* e também dos *bois,* bem como dos indivíduos das respectivas espécies. Mas a espécie, por exemplo *homem*, não se predica senão dos homens em particular; o próprio, por exemplo, a *faculdade de rir*, predica-se tanto do homem em geral como dos homens em particular. *Negro*, acidente inseparável, diz-se simultaneamente da espécie dos *corvos* e dos corvos em particular; *mover-se*, acidente

separável, predica-se de *homem* e de *cavalo*, mas diz-se primordialmente dos respectivos indivíduos, e também, mas somente em segundo lugar, das espécies que contêm os indivíduos.

Dos Caracteres comuns ao Género e à Diferença

Um carácter comum ao género e à diferença é o de ambos conterem as espécies, porque a diferença abrange também // as espécies, ainda [14]
quando ela não abranja todas as espécies contidas pelo género. Assim, o termo *racional*, se bem que não abranja os seres não-racionais, como acontece com o termo *vivente*, abrange pelo menos o homem e Deus, que são espécies. Por outro lado, tudo quanto se predica do género enquanto género é também predicável das espécies subordinadas ao género, assim como tudo quanto se predica da diferença enquanto diferença sê-lo-á também da espécie que ela constitui. Sendo *animal* o género, a substância é-lhe predicada enquanto género, e também *animado*, mas estes termos são também predicáveis das espécies subordinadas ao género animal, incluindo os respectivos indivíduos; de análogo modo, sendo *racional* a diferença, *servir-se da razão* é-lhe predicável enquanto diferença,

e *servir-se da razão* será predicável não somente ao racional, mas ainda a todas as espécies subordinadas ao termo racional. Outro carácter comum é o de que, uma vez destruídos, ou o género, ou a diferença, todos os termos subordinados desaparecem também, por conseguinte: *se animal não existe, não há cavalo, nem homem; se não há racional*, também *não haverá animal que possa fazer uso da razão.*

Da diferença entre Género e Diferença

Próprio do género é a característica de poder predicar-se a um maior número de termos do que a diferença, a espécie, o próprio e o acidente: *animal* predica-se de *homem*, de *cavalo*, de *ave*, de *serpente*; *quadrúpede* só se predica dos *animais de quatro patas* [1]; *homem* só se diz dos *homens*; *capaz de relinchar* só se predica de *cavalo* e dos cavalos em particular; e, de igual modo, o acidente é menos numeroso em termos. Convém, no entanto, entender aqui por diferenças aquelas pelas quais o género se divide, e não aquelas que completam a essência do género. Outra distinção:

[1] Quadrúpede é diferença em relação a bípede; mas bípede não é diferença entre galinha e homem, porque ambos são bípedes.

o género contém a diferença em potência [1]: *animal*, por exemplo, compreende *racional* e *não-racional*. Além disso, os géneros são anteriores às diferenças suas subordinadas. Eis porque a sua desaparição provoca a desaparição das diferenças, enquanto a desaparição das diferenças não causa a desaparição dos géneros: suprimi *animal*, e logo suprimireis // *racional* e *não-racional*. Em contra, [15] a supressão das diferenças não suprime o género: mesmo que todas as diferenças desapareçam, ainda podemos conceber a essência — *animal-sensível*, precisamente o que entendíamos por *animal*. Além disso, o género é um predicado inerente à essência, enquanto a diferença é predicado da qualidade, como já dissemos. Ainda mais, o género é uno para cada espécie: o género de *homem* é *animal*; mas as diferenças são múltiplas, como *racional*, *mortal*, *capaz de inteligir* e *de saber*, tudo diferenças que distinguem o homem dos outros animais. Enfim, o género tem a função da matéria, e a diferença, a função de forma [2]. Poderíamos enumerar ainda outros caracteres comuns, ou próprios, do género e da diferença, mas vamos ficar com estes.

[1] Todavia, a diferença não contém o género.
[2] *Cf.*, atrás, p. 75, nota.

Dos Caracteres comuns ao Género e à Espécie

O género e a espécie têm em comum o serem predicados de uma multiplicidade de termos, como atrás dissemos. Compreendemos, todavia, que se trata da espécie enquanto espécie, e não da espécie assumida também como género, uma vez ter ficado claro que um termo pode ser ao mesmo tempo espécie e género. Outra carácter comum é a sua anterioridade em relação aos termos dos quais ambos são predicáveis. Além disso, cada um deles constitui um todo.

Da diferença entre Género e Espécie

O género e a espécie são diferentes enquanto o género contém as espécies, enquanto as espécies são contidas pelo género, ao qual não contêm: porque o género é mais extenso do que a espécie. Além disso, convém que os géneros sejam colocados em posição anterior, e que, informados pelas diferenças especiais, eles completem a constituição das espécies: e daí decorre ainda que os géneros são por natureza anteriores. A sua desaparição acarreta a desaparição das espécies, mas a

inversa não se verifica: dada a espécie, há necessariamente género, mas, se houver género, não é absolutamente necessário que haja espécie. E os géneros são predicados por sinonímia das espécies que lhes são subordinadas, o mesmo não sendo dizível das espécies quanto aos géneros [1]. Além disso, a extensão dos géneros é maior porquanto eles compreendem as espécies que lhes estão subordinadas, e a compreensão das espécies é maior do que a dos géneros, em virtude das suas próprias diferenças. Por fim, nem a espécie poderia ser o género supremo, nem o género ínfima espécie.

Dos Caracteres comuns ao Género e ao Próprio [16]

Comum ao género e ao próprio é o eles serem logicamente posteriores [2] às espécies: assim como há *homem*, há *animal*, havendo *homem*, há *um capaz de rir*. Além disso, o género é predicado igualmente às espécies, e o próprio é predicado dos indivíduos que dele participam: *homem e boi* são ambos *animal*, e *Anito* e *Mélito* ambos *são*

[1] Dizemos: o homem é animal, mas não é lícito dizer animal é homem, por haver muitos animais que não caem na espécie homem.

[2] Leia-se também: sequentes ou consequentes, ἕπεσθαι.

capazes de rir. Outra característica comum: tal como o género se predica por sinonímia das espécies próprias, também o próprio se predica do sujeito de que é próprio.

Da diferença entre o Género e o Próprio

A diferença consiste em que o género é anterior, e, o próprio, posterior: é necessário, antes de mais, que o termo *animal* seja dado, e só depois este termo é dividido nos seus termos de diferença e de próprios. Além disso, o género predica-se de várias espécies, enquanto o próprio só se predica de uma espécie, da qual ele é predicável como próprio. Ainda mais, o próprio substitui, na predicamentação isso de que ele é próprio [1], enquanto o género não se sujeita a esta reciprocidade: se há *animal*, não há necessariamente *homem*, e se há *animal*, não há necessariamente *um sujeito capaz de rir*; mas, havendo *homem*, há *um sujeito capaz de rir*, e inversamente. Além disso, o próprio predica-se de toda a espécie de que é próprio, só a essa espécie, e sempre; quanto

[1] Por antonomásia. O predicado *que ri* só se predica de homem, ou *fala barato*. Se disser, um *fala barato*, subtende-se que o sujeito é homem, um homem.

ao género predica-se de toda a espécie abrangida por esse género, e sempre, mas não, em todo o caso, somente a ela. Enfim, a destruição dos próprios não causa a destruição dos géneros, mas a destruição dos géneros causa a destruição das espécies, cujos próprios lhes são próprios: por isso, os sujeitos de que são próprios, uma vez destruídos, os próprios são de imediato anulados.

Dos Caracteres comuns ao Género e ao Acidente

O género e o acidente têm em comum o serem predicáveis de uma pluralidade de termos, como já afirmámos, // quer os acidentes sejam [17]
separáveis ou inseparáveis: assim, *mover-se* é predicado de vários termos, e *negro* dos corvos, dos Etíopes e de alguns seres inanimados [1].

Da diferença entre Género e Acidente

O género difere do acidente no aspecto em que o género é anterior às espécies, e os acidentes são posteriores às espécies: de facto, se tomarmos um acidente inseparável, o sujeito do qual esse

[1] Por exemplo: uma rocha, o basalto.

acidente se predica não deixa de ser deveras anterior ao acidente. Além disso, os termos que participam do género, todos eles participam do género a igual título, mas os termos que participam do acidente não participam todos do mesmo modo, porque a participação nos acidentes é passível de maior ou menor intensidade [1], enquanto que, no que se refere aos géneros não é exactamente assim. Por demais, os acidentes subsistem primordialmente nos indivíduos, enquanto os géneros e as espécies são por natureza anteriores às essências individuais. Acresce que os géneros são predicáveis por essência dos termos seus subordinados, enquanto os acidentes não o são, salvo no que respeita à qualidade ou ao modo de ser de cada indivíduo: se perguntarmos: *que é o Etíope*? responderemos que *ele é negro*, e se perguntarmos *como se comporta Sócrates?*, responder-se-á que *ele está sentado*, ou que *anda a passear.*

[1] Ou seja: os animais são animais no mesmo grau, mas moreno é desigual, sendo lícito dizer: mais moreno, menos moreno, tão moreno como. Serve-nos esta ideia para a norma pela qual os substantivos não têm graus, diversamente dos adjectivos, que se declinam em graus: positivo, comparativo, superlativo absoluto e superlativo relativo. Em sentido figurado, é dizível, por exemplo, de um cão mais aguerrido: este cão é mais cão que outro, mas onticamente falando, um cão não é mais, nem menos cão do que outro qualquer cão.

❧

Acabámos de explicar quais são as diferenças entre o género e os outros quatro termos [1], mas cada um destes outros termos difere dos outros quatro, de maneira que, dado haver cinco termos, e dado cada um deles diferir dos outros quatro, teríamos de obter o resultado de quatro vezes cinco, ou seja, vinte diferenças em todos. Ora, de facto, assim não é: como os termos subsequentes entram sempre em linha de conta, como os segundos têm uma diferença a menos, porque ela já fora implícita, os terceiros, duas diferenças a menos, os quartos, três, e os quintos, quatro, só obtemos o total de dez diferenças: quatro+três+ +dois+um. Assim: o género difere da diferença, da espécie, do próprio e do acidente, o que dá um total de quatro diferenças; mas dissemos em que a diferença difere do género, quando explicámos como é que o género difere da diferença; falta portanto explicar em que é que o género difere da espécie, do próprio e do acidente, o que dá três diferenças. Quanto à espécie, dissemos em que ela difere da diferença, uma vez que explicámos em que a diferença difere da espécie. Dissemos em que é que a espécie difere do género // ao ex- [18]

[1] Ou seja, dos cinco termos, ou cinco universais.

plicarmos a diferença entre género e espécie; falta, por isso, dizer em que é a espécie difere do próprio e de acidente, o que totaliza duas diferenças. Faltará ver em que é que próprio difere de acidente, porque dissemos antes como é que ele difere da espécie, da diferença e do género, ao falarmos da diferença destes termos relativamente a próprio. Deste modo, se tomarmos quatro diferenças do género relativamente aos outros termos, três da diferença, duas da espécie, e uma do próprio ao acidente, teremos ao todo dez diferenças [1], no número das quais se acham as quatro diferenças do género relativamente aos outros termos, como já anteriormente demonstrámos.

Dos Caracteres comuns à Diferença e à Espécie

Um carácter comum à diferença e à espécie é o de ambas serem igualmente participáveis: os homens participam por igual e ao mesmo tempo, do termo *homem* e da diferença *racional*. Outro carácter comum, é o de estarem sempre presentes

[1] Arfa por aqui um sentido da aritmosofia pitagórica, a redução da vintena de comparações à dezena, ou à Tétrada, que bem poderia ser, afinal, o conhecimento das regras da Lógica para construção das definições rigorosas correctas e perfeitas.

nos sujeitos que delas participam: *Sócrates é sempre racional*, e *Sócrates é sempre homem*.

Da diferença entre Espécie e Diferença

Próprio da diferença é a característica de ela constituir um predicado da qualidade, enquanto a espécie é um predicado da essência: ainda que possamos tomar o termo *homem* como uma qualidade, essa qualidade não o será em acepção absoluta, mas apenas enquanto inclui as diferenças que se juntam ao género para o constituir. Além disso, a diferença é perceptível muitas vezes numa pluralidade de espécies: *quadrúpede* predica-se de várias espécies que são diferentes em espécie, enquanto a espécie se predica somente dos indivíduos subordinados a essa espécie. Além disso, a diferença é anterior à espécie que ela formula: o termo *racional* uma vez anulado, o termo *homem* é também anulado, mas se anularmos o termo *homem*, não anulamos o termo *racional*, pois, além do homem, como sujeito racional, ainda há Deus. Acresce que a diferença se junta a outra diferença: racional e mortal são propostos em parelha // para se obter o termo *homem*. Uma [19]
espécie, pelo contrário, não se junta a uma espécie por forma a gerar qualquer outra espécie: um

cavalo junta-se a uma *burra* para gerar um *macho*, mas *cavalo*, em acepção absoluta, junto a *burro* não poderia constituir o termo *macho* [1].

Dos Caracteres comuns à Diferença e ao Próprio

Diferença e próprio têm de comum o serem igualmente participáveis, pelos sujeitos que deles participam; os racionais são todos igualmente racionais, e os capazes de rir, todos igualmente capazes de rir. Outra característica comum, é tanto um como outro estarem integralmente presentes no sujeito: ainda que o *bípede* seja *mutilado*, o termo bípede afirma-se sempre em relação ao que o sujeito é por natureza [2]; também o sujeito *capaz de rir* possui sempre esta faculdade, mesmo que não esteja sempre a rir.

[1] Quer dizer: geneticamente falando, da junção do cavalo e da burra pode nascer, ou macho, ou mula; todavia, para exprimir este sujeito, não se conseguirá nominando-o cavalo-burro, ou cavalo-burra, termo inacessível, enquanto *macho* e *mula* exprimem o sujeito nascido daquela relação.

[2] Ou seja: o facto de uma criança nascer sem pernas, não lhe retira o predicado de, *secundum naturalem aptitudinem*, ser um bípede. O mesmo, se nascer com pernas e, por acidente, as perder. A regra vale para todos os casos análogos.

Da diferença entre o Próprio e a Diferença

Próprio da diferença é a característica de ser predicável muitas vezes de uma pluralidade de espécies, por exemplo: *racional,* de Deus e do homem. Pelo contrário, próprio não se predica senão de uma só espécie, essa de que o próprio é próprio. Além disso, a diferença é logicamente posterior aos termos de que ela é a diferença, mas não lhes é recíproca, enquanto os próprios substituem, na predicamentação, os termos de que são próprios em virtude da reciprocidade.

Dos Caracteres comuns à Diferença e ao Acidente

Comum à diferença e ao acidente é a sua capacidade de predicarem uma pluralidade de termos. Outra característica comum: quanto aos acidentes inseparáveis, estão sempre presentes no sujeito e em todo o sujeito: *bípede* predica-se sempre de todos os *corvos*, tal como *preto.*

Dos Caracteres próprios à Diferença e ao Acidente

Estes diferem porque a diferença contém e
[20] não é contida: // *racional* contém *homem.* No que se refere aos acidentes, de algum modo contêm, uma vez residirem em vários termos, mas, por outro, eles são contidos, na medida em que os sujeitos são como que receptáculos, não de um só acidente, mas de vários acidentes. Além disso, a diferença não é susceptível de uma intensidade maior ou menor [1], enquanto os acidentes admitem os graus de mais e de menos. As diferenças contrárias são incombináveis [2], embora os acidentes contrários sejam combináveis.

São estas as características comuns e as particularidades da diferença em relação aos outros termos. No que inere à diferença entre espécie, género e diferença, versámos este tema quando explicámos a diferença de género e de diferença em relação aos demais termos.

[1] Tomemos racional, como a diferença. É ilícito dizer, do sujeito, que é mais ou menos racional.

[2] A combinação, no mesmo sujeito, dos predicados racional e irracional é imprópria, mas a combinação de preto e branco origina um posterior, o cinzento.

Dos Caracteres comuns à Espécie e ao Próprio

Característica comum à espécie e ao próprio é a de se poderem predicar reciprocamente um do outro, por exemplo: havendo *homem* há um *capaz de rir*, e havendo um *capaz de rir* há *homem*. O termo *capaz de rir* deve ser compreendido em relação à capacidade de rir por natureza [1]: já afirmámos isto por várias vezes. [Uma outra qualidade comum é a de ambos serem igualmente presentes no respectivo sujeito] [2]: as espécies predicam-se igualmente dos sujeitos que delas participam, e os próprios predicam-se dos sujeitos de que são próprios.

Da diferença entre Espécie e Próprio

A espécie difere do próprio porque a espécie pode ser género de outros termos. A espécie ocorre também antes do próprio, e o próprio ocorre depois da espécie: é necessário haver

[1] Mesmo que não ria, que evite rir, o homem tem a capacidade de rir.

[2] Aditamento que pode não pertencer ao original de Porfírio, tendo sido posteriormente incluído.

homem para haver *capaz de rir*. Além disso, a espécie acha-se sempre presente no sujeito em acto, o próprio também, mas, por vezes, apenas em potência: Sócrates é sempre homem em acto, mas nem sempre ri, ainda que seja naturalmente capaz de rir. Ainda mais, os termos cujas defini-
[21] ções são diferentes são também diferentes. Ora // a espécie define-se por o que está sob o género, o que se predica por essência de uma pluralidade de termos, e outras análogas definições; o próprio, pelo contrário, define-se por o que predica uma só espécie, sempre, e toda essa espécie.

Dos Caracteres comuns à Espécie e ao Acidente

Característica comum da espécie e do acidente é ambos serem predicáveis de uma pluralidade de termos. Os outros caracteres comuns são raros, porque o acidente e o respectivo sujeito situam-se à maior distância possível um do outro.

Da diferença entre Espécie e Acidente

Cada um destes termos oferece caracteres próprios. A espécie predica-se por essência dos sujeitos dos quais ela é a espécie, enquanto o acidente se predica, ou da qualidade, ou do modo

de estar. Além disso, cada substância só participa de uma espécie, mas participa de vários acidentes, tanto separáveis como inseparáveis. Ademais, as espécies são de concepção anterior aos acidentes, mesmo quando separáveis (porque é primeiramente necessário que o sujeito seja, para que o acidente lhe ocorra), e os acidentes não se produzem por natureza senão depois, sendo de natureza adventícia. Enfim, a participação da espécie efectua-se com igual título entre os termos, mas, quanto ao acidente, menos inseparável, não se efectua a igual título, por exemplo: um *Etíope* pode, em relação à *cor negra*, *ser mais escuro* ou *menos escuro* do que um outro Etíope.

Só nos falta mencionar as relações entre próprio e acidente, uma vez já termos explicado a diferença entre próprio e espécie, diferença e género.

Dos Caracteres comuns ao Próprio e ao Acidente inseparável

Carácter comum a próprio e a acidente inseparável é o de, sem eles, os sujeitos dos quais eles se consideram não poderem subsistir: tal como, sem // a faculdade de rir, homem não subsiste, [22]
assim, sem negro, o Etíope não poderá subsistir. E tal como o próprio está presente sempre e em

todo o sujeito, o mesmo se verifica com o acidente inseparável.

Da diferença entre Próprio e Acidente

Próprio e acidente diferem porque o próprio só se acha numa espécie, como a *faculdade de rir* no homem, enquanto o acidente inseparável, *negro*, por exemplo, não se acha somente no *Etíope,* mas em *corvo*, em *carvão*, em *ébano* e em outros sujeitos. Por isso, o próprio substitui na predicamentação os sujeitos de que é próprio, tendo igual valia, mas o acidente inseparável não se predica reciprocamente. A participação dos próprios faz-se com igual valia; a dos acidentes é passível de mais e de menos.

Há ainda outras características comuns e outras características particulares além do que por nós foi enumerado. Mas estas que acabamos de explicar são suficientes para, ao mesmo tempo, as distinguir e para expor as suas comuns relações.

COLECÇÃO FILOSOFIA & ENSAIOS

ÁLVARO RIBEIRO

ESCOLA FORMAL ❧
ESTUDOS GERAIS ❧ *APOLOGIA E FILOSOFIA*
MEMÓRIAS DE UM LETRADO

ANTÓNIO QUADROS

POESIA E FILOSOFIA DO MITO SEBASTIANISTA
PORTUGAL RAZÃO E MISTÉRIO

ANTÓNIO TELMO

GRAMÁTICA SECRETA DA LÍNGUA PORTUGUESA
DESEMBARQUE DOS MANIQUEUS NA ILHA DE CAMÕES
FILOSOFIA E KABBALAH ❧ *ARTE POÉTICA*

ARISTÓTELES

CATEGORIAS ❧ *ORGANON*

AUGUSTE COMTE

REORGANIZAR A SOCIEDADE

BACON

ENSAIOS

BERGSON

O RISO

CLAUDE BERNARD

INTROD. À MEDICINA EXPERIMENTAL

CUNHA LEÃO

O ENIGMA PORTUGUÊS
ENSAIO DE PSICOLOGIA PORTUGUESA

DALILA PEREIRA DA COSTA

GIL VICENTE E SUA ÉPOCA

DANTE

VIDA NOVA ❧ *MONARQUIA*
O CONVÍVIO

DESCARTES

PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA
DISCURSO DO MÉTODO

ERASMO

O ELOGIO DA LOUCURA

EUDORO DE SOUZA

MITOLOGIA

FIDELINO DE FIGUEIREDO

MÚSICA E PENSAMENTO
UM HOMEM NA SUA HUMANIDADE
O MEDO DA HISTÓRIA ❧ DIÁLOGO AO ESPELHO
AS DUAS ESPANHAS ❧ ENTRE DOIS UNIVERSOS
UM COLECCIONADOR DE ANGÚSTIAS

FREUD

MOISÉS E A RELIGIÃO MONOTEÍSTA

GOETHE

MÁXIMAS E REFLEXÕES

HEGEL

ESTÉTICA
PRINCÍPIOS DE FILOSOFIA DO DIREITO

HEIDEGGER

CARTA SOBRE O HUMANISMO

JEAN ROSTAND

O HOMEM

JOSÉ DE ARRIAGA

A FILOSOFIA PORTUGUESA

JOSÉ LUÍS CONCEIÇÃO SILVA

OS PAINÉIS DO MUSEU DAS JANELAS VERDES

JOSÉ MARINHO

TEORIA DO SER E DA VERDADE

KARL JASPERS

INICIAÇÃO FILOSÓFICA

KIERKEGAARD

O BANQUETE
TEMOR E TREMOR

LATINO COELHO

A CIÊNCIA NA IDADE MÉDIA

LEONARDO COIMBRA

O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ANTERO DE QUENTAL

LOPES PRAÇA

HISTÓRIA DA FILOSOFIA EM PORTUGAL

MAQUIAVEL

O PRÍNCIPE

MERLEAU-PONTY

ELOGIO DA FILOSOFIA

NICOLAU BERDIAEFF

CINCO MEDITAÇÕES SOBRE A EXISTÊNCIA

NIETZSCHE

GENEALOGIA DA MORAL ❧ *A ORIGEM DA TRAGÉDIA*
ANTICRISTO ❧ *ECCE HOMO*
ASSIM FALAVA ZARATUSTRA ❧ *A GAIA CIÊNCIA*
PARA ALÉM DE BEM E MAL ❧ *CREPÚSCULO ÍDOLOS*
DITIRAMBOS DE DIÓNISOS
CORRESPONDÊNCIA COM WAGNER

ORLANDO VITORINO

EXALTAÇÃO DA FILOSOFIA DERROTADA

OSWALD SPENGLER

HOMEM E A TÉCNICA

PASCAL

OPÚSCULOS

PINHARANDA GOMES

FILOSOFIA GREGA PRESOCRÁTICA
TEOLOGIA DE LEONARDO COIMBRA
CUNHA SEIXAS ❧ *SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA*
HISTÓRIA DA FILOSOFIA PORTUGUESA
III — *A Filosofia Arábigo-Portuguesa*

PLATÃO

REPÚBLICA ❧ *FEDRO* ❧ *O SIMPÓSIO OU DO AMOR*
APOLOGIA DE SÓCRATES

PRADELINO ROSA

UMA INTERPRETAÇÃO DE FERNANDO PESSOA

RAMON OTERO-PEDRAYO

ENSAIO DE CULTURA GALEGA

SAMPAIO BRUNO

CAVALEIROS DO AMOR

SHELLEY

DEFESA DA POESIA

SOLOVIEV

A VERDADE DO AMOR

T.S.ELIOT

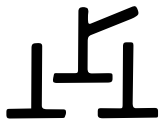
ENSAIOS

THOMAS MORUS

A UTOPIA

TOMÁS CAMPANELA

A CIDADE DO SOL



Composto por
Guimarães Editores
em Lisboa
Impresso por
Tipografia Guerra
em Viseu
Fevereiro de 1994

ISBN 972-665-385-1
Depósito legal n.º 75204/94

COLECÇÃO DE FILOSOFIA & ENSAIOS

A UTOPIA, Tomás Morus
ELOGIO DA LOUCURA, Erasmo
ESTÉTICA, Hegel (7 vols.)
A CIDADE DO SOL, Campanela
O BANQUETE, Kierkegaard
A CONQUISTA DA FELICIDADE, B. Russell
VIDA NOVA, Dante
MONARQUIA, Dante
O PRÍNCIPE, Maquiavel
ENTRE DOIS UNIVERSOS, F. Figueiredo
UM FERNANDO PESSOA,Agostinho da Silva
O RISO, Bergson
PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA, Descartes
AS APROXIMAÇÕES, Agostinho da Silva
OS CAVALEIROS DO AMOR, Sampaio Bruno
O ENIGMA PORTUGUÊS, F. da Cunha Leão
OPÚSCULOS, Pascal
ESTUDOS GERAIS, Álvaro Ribeiro
TEORIA DO SER E DA VERDADE, José Marinho
INICIAÇÃO FILOSÓFICA, K. Jaspers
ECCE-HOMO, Nietzsche
CINCO MEDITAÇÕES SOBRE A EXISTÊNCIA, N. Berdiaeff
UM COLECCIONADOR DE ANGÚSTIAS, F. Figueiredo
O SIMPÓSIO, Platão (3 vols.)
O HOMEM, de J. Rostand
ASSIM FALAVA ZARATUSTRA, F. Nietzsche
CONVÍVIO, Dante

GUIMARÃES EDITORES, LDA.

ISBN 972-665-385-1

9 789726 653851

PORFÍRIO

Ou Basílio Fenício (fal. 305), foi discípulo de Plotino em Roma e organizador das obras do mestre. Escritor produtivo, pouco da sua obra chegou até ao nosso tempo, embora seja um dos autores mais referenciados no âmbito da lógica, uma vez que a Isagoge, depois do Renascimento, passou a incluir-se canonicamente nas principais edições dos livros de Aristóteles. As suas grandes teses são conhecidas pelas citações que delas fazem os maiores escritores do Ocidente, desde o século IV.

ISBN 972-665-385-1

9 789726 653851

FILOSOFIA
ENSAIOS